School of Theology at Claremont
1001 1356300

L. TROJE

DIE DREIZEHN UND DIE ZWÖLF IM TRAKTAT PELLIOT

BT
1410
T7

RLAG EDUARD PFEIFFER, LEIPZIG

VERÖFFENTLICHUNGEN DES FORSCHUNGS-INSTITUTS FÜR VERGLEICHENDE RELIGIONS-GESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG
herausgegeben von
PROF. DR. HANS HAAS

II. REIHE HEFT 1

L. TROJE

DIE DREIZEHN UND DIE ZWÖLF IM TRAKTAT PELLIOT

(DOGMEN IN ZAHLENFORMELN)

EIN BEITRAG
ZU DEN GRUNDLAGEN DES MANICHÄISMUS

VERLAG VON EDUARD PFEIFFER / LEIPZIG
1925

410
T7

L. TROJE

DIE DREIZEHN UND DIE ZWÖLF IM TRAKTAT PELLIOT

(DOGMEN IN ZAHLENFORMELN)

EIN BEITRAG
ZU DEN GRUNDLAGEN DES MANICHÄISMUS

VERLAG VON EDUARD PFEIFFER / LEIPZIG
1925

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

LC-63

Druck von C. A. Walter, Delitzsch (Provinz Sachsen).

Dem Gedächtnis Meines Vaters

A3419

Vorwort.

Auch diese, schon vor drei Jahren geschriebene, aber durch die Ungunst der Verhältnisse zurückgehaltene Arbeit gehört noch — der letzten Nachzügler einer — zu den Auseinandersetzungen mit R. Reitzenstein's Iranischem Erlösungsmysterium. Obwohl in manchen Punkten inzwischen überholt oder doch überflüssig geworden, wird sie sich auch jetzt noch der Fachprüfung stellen dürfen, denn es handelt sich in ihr nicht um einen weiteren Widerlegungsversuch, sondern um eine Art Rechenschaftsablegung, welcher eigenmächtig herangezogenen Vorbilder ich benötigte, um den von Reitzenstein rein aus den Texten selbst erschlossenen Gehalt des gnostischen Erlösungsgedankens entwicklungsgeschichtlich zu begreifen, den Konflikt also, in den das großzügige Werk gerade den aufmerksameren Leser stürzt, auszugleichen. Denn mit der sachlichen Grundlage, die Reitzenstein selber geschaffen hat durch die Neubelebung der bislang für uns tot daliegenden Begriffswelt der Gnosis, ist die genetische Grundlage, die er dieser geben möchte, schwer zu vereinen. Wenigstens, was den Kernpunkt des Buches, den Erlösungsgedanken, anbetrifft. Je stärker man von Reitzenstein's Herausarbeitung dieser fremdartigen Idee berührt ist, desto dringender macht sich das Bedürfnis geltend, an faßbaren Voraussetzungen Einblick in ihren Werdegang und daraus wieder Bestätigung für die Richtigkeit jener Auffassung zu gewinnen. Die Tatsache, daß wir sie im Manichäismus mit der Eschatologie Iran's, mit Endkampfs- und Welterneuerungsvorstellungen verquickt finden, bedingt noch nicht, daß sie selber iranischer Spekulation entstammt. Da sie ihrem Grundwesen nach anderen Geistes ist, wie ich gerade aus der Reitzenstein'schen Wesensbestimmung gelernt habe, so wagte ich es, ausgehend und geführt von dem Bilde dieses Wesens, sie mit nicht-iranischen, aber offenbar wirklich verwandten anderen Spekulationen des Orients zusammenzustellen. Dieser Vergleich bestätigte mir, wie scharf und sicher die Deutung Reitzenstein's das Wesentliche der Urbilder in seiner Zeichnung des Nachbildes getroffen. Er lehrte mich aber auch, die Erlösungslehre, wie sie in dem 'Zaraθuštra'-Fragment vorliegt, statt als einheitliches

dogmatisches Gebilde als ein aus verschiedenartigen Elementen zusammengezwungenes verstehen; eine Einsicht, die ich dann, um diesen Zusammenhang in möglichst weitem Umfang dem Sachkenner zur Stellungnahme vorzulegen, an einem anderen, ungleich breiter ausgeführten manichäischen Erlösungstext zu exemplifizieren unternahm, in der stillen Überzeugung, durch diese Preisgabe der notwendig unbestimmten Herkunftshypothese Reitzenstein's zu Gunsten einer auf reiches Zeugnismaterial gestützten bestimmten, der so eminent wichtigen Sacherforschung des hochverdienten Gelehrten dennoch einen Dienst zu leisten.

Daß die Schrift überhaupt zur Veröffentlichung gelangt ist, danke ich dem tatkräftigen Eingreifen von Herrn Professor Haas und seinem treuen Beistand. Für sein Interesse an der Sache und die opferwillige Güte, mit der er sich in umsichtigster Fürsorge bei der Drucklegung eingesetzt hat, fühle ich mich ihm tief verpflichtet. Herr Professor Franke hatte die Freundlichkeit, die Schreibung der indischen Namen zu kontrollieren, für die der eranischen bin ich, da kein Helfer am Ort, sich einzeln auch drucktechnische Schwierigkeiten ergaben, auf Nachsicht angewiesen.

L. Troje

Königsberg i. Pr., März 1925.

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist der religionswissenschaftlich bisher noch nicht im Zusammenhang bearbeitete chinesisch-manichäische Traktat von Peking, den P. Pelliot 1908 das Glück hatte in Tuen-Huang aufzufinden, der dann 1909 unter den „Schriften aus der Felsenkammer von Tuen-Huang" in Peking publiziert und 1911 durch französische Übersetzung[1] uns zugänglich gemacht wurde. Nahezu vollständig erhalten, behandelt er den grundlegenden Kanon des Manichäismus, die Lehre von den beiden Prinzipien und von den drei Zeiten, d. h. den ganzen im Lauf des Weltgeschehens planmäßig sich vollziehenden Kampf zwischen Licht und Finsternis. Für das zur Zeit die religionswissenschaftliche Forschung so stark beschäftigende manichäische Religionsproblem bedeutet er demnach ein hochwichtiges Dokument. Freilich, dem Manichäismus Chinas gegenüber, der fremden, namentlich buddhistischen Einflüssen besonders stark ausgesetzt war, ist eine gewisse Vorsicht geboten; was sich nicht zugleich in den sonstigen griechischen, lateinischen, syrischen, arabischen oder türkischen Berichten und Fragmenten belegen läßt, wird man nicht mehr mit Sicherheit als echte Lehre Mani's oder seiner Schüler in Anspruch nehmen dürfen. Dazu kommt als weiteres beträchtliches Hindernis, das der Traktat selbst der Hebung seines Lehrgehalts entgegenstellt, die weitgehende, zwar systematisch durchgeführte, aber wenig durchsichtige Symbolik. An Stelle der einfachen Begriffe Kosmos und Mensch setzt der Text seltsame, überladene Begriffskomplexe, die offenbar dem Eingeweihten die Gegensätze der beiden Prinzipien Licht und Finsternis und die Verschiedenartigkeit ihrer Wesensbestandteile, letztere geordnet zu festen, numerisch bestimmten Kategorien, einheitlich übersehbar vor Augen führen sollten, dem Außenstehenden aber unaufgelöste Chiffren darstellen, die jedesmal, wenn sie zur Anwendung kommen, ein Loch in die Ideenverbindung reißen und den Leser zwingen, sich versuchsweise mit Begriffsprothesen zu helfen. So erklärt in seinem ersten Teil der Traktat

1 Ed. Chavannes et P. Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, Journal Asiatique (= JA), Sér. X, T. 18, 1911 p. 499 ff; s. auch die anschließenden Untersuchungen derselben Verfasser über den Manichäismus in China JA 1913 p. 99 ff. und 261 ff., Sonderausgabe mit durchlaufender Paginierung: Paris 1913. — Die Bekanntschaft mit dem Traktat muß ich voraussetzen; seines großen Umfangs wegen ließen sich hier nur die wichtigsten Partien wiedergeben.

den ursächlichen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung mit Hilfe eines in seiner dreifachen Gliederung singulären dreizehnteiligen Schemas, in das er die ausschlaggebenden Faktoren bald des Lichts und bald der Finsternis mit meist stark verdunkelten Benennungen einzeichnet, in welchem sich also offensichtlich ein wichtiges Stück von dem Dogmengehalt des Systems, formelhaft erstarrt, birgt; und so verwendet er in einem zweiten rein soteriologischen Teile ein anderes zwölfteiliges Schema, das, entsprechend den zwölf Stunden des Tages und der Nacht, gleichfalls den prinzipiellen Gegensatz von Licht und Finsternis in verhüllter Dogmatik zum Ausdruck bringt.

Schon R. Reitzenstein hat mit Nachdruck die Aufmerksamkeit auf diese sonderbaren Zahlenformeln gelenkt[1], den Erlösungsgedanken der Zwölferreihe mit dem großen, von ihm textkritisch behandelten liturgischen Fragment M. 4 in Beziehung gesetzt und für die Dreizehnteilungen, ohne den Blick vor ihrer inhaltlichen Verschiedenheit zu verschließen, zunächst allgemein auf die innerasiatische Aiontheologie verwiesen[2]. Nicht nur die Zwölf, auch die Dreizehn kann ja nach indischer Denkgewohnheit das Jahr mit seinem gesamten Inhalt, also das zeitlich gefaßte All, bedeuten; und wenn man so weit indischen Einfluß zugibt, so ist für die dreizehnteilige Gottwesenheit, die im Traktat den Kosmos vertritt, gewiß die Heranziehung der charakteristisch indischen All- und Zeitgottvorstellung[3] geboten. Für die Dreizehnteilung jedoch, die den Menschen darstellt — und wenn nicht alles trügt, ist sie die ursprünglichere — scheidet der All- und Zeitgott- oder Aionbegriff aus; auch will es mir ratsamer erscheinen, bei der schroff dualistischen Haltung des Textes einen ausgesprochen pantheistischen Gottesbegriff, wenn er auch mit zu berücksichtigen sein wird, nicht gerade zur Grundlage der vorgetragenen Doktrin zu machen. Ich möchte daher einen anderen Erklärungsversuch der beiden Zahlenformeln vorlegen, der, wie ich hoffe, im Einklang mit den Forderungen des Zusammenhanges, die Lesbarkeit des Textes wiederherstellt, das System der Lehre klar zu übersehen gestattet und manchen neuen Einblick in die Gottes- und Weltauffassung Mani's gewährt. Für die

1 Das iranische Erlösungsmysterium (= I E M) 1921, S. 152 ff.

2 Bestimmt namentlich durch die altindische (Brāhmaṇa-) Auffassung des Jahres und Jahrgottes als des Dreizehnteiligen z. B. Śatapatha Brāhmaṇa (= Ś. Br.) XII, 3, 2, 2, indem den zwölf Monaten, den Gliedern des Jahr- (und All-) Gottes, das Ganze (das Jahr) als dreizehntes zugezählt wird, I E M p. 161.

3 Da ich sie an anderer Stelle im Zusammenhang zu behandeln habe, muß ich hier auf die Begründung gelegentlicher Aussagen über sie verzichten.

jeweiligen Grundvorstellungen müßte ich jedoch die Basis der Untersuchung in der von Reitzenstein bereits eingeschlagenen Richtung noch um ein Beträchtliches erweitern dürfen.

A. Die Dreizehnteilung.

Der Vorstellungskomplex der Dreizehnteilung umfaßt eine aus zwei Pentaden und drei Einzeldaten bestehende Reihe von Wesenheiten, die vereint eine Gesamtheit bilden, indem der letzten Wesenheit die Führung des Ganzen zufällt. Dreimal, bei den drei Hauptakten des Weltdramas, bei der Erschaffung des Kosmos, bei der Erschaffung des Menschen und bei der Erlösung, kommt er zur Anwendung, jedesmal mit anderer Bezeichnung seiner Teile Im ersten Falle (A) ist die letzte, bestimmende Wesenheit der Gott „Sroš-haray", im zweiten (B) „le feu violent", im dritten (C) „la lumière bienfaisante". Dadurch erweist sich der Charakter von A und C als lichtartig, der von B als finsternisartig. Ein erster allgemeiner Überblick möge nun zunächst über die Eingliederung der drei Vorstellungskomplexe in den gedanklichen Zusammenhang orientieren.

Am Schluß des Schöpfungsberichtes — der Mensch aber ist noch nicht vorhanden — führt der Text die Dreizehnteilung ein als den göttlichen Verwaltungsapparat im Kosmos. Die Schöpfung war das Werk zweier vom Prinzip des Lichts gesandter, für das System bedeutungsloser Gottheiten: Tsing-fong (Vent pur) und Chan-mou (Mère excellente). Aus der Mischung eines uranfänglichen fünfteiligen Lichtstoffes und eines gleichfalls uranfänglichen fünfteiligen, aber „dämonischen" Finsternisstoffes, der sich unabtrennbar fest an jenen gehängt hat[1], bildeten sie das Universum, um dann dessen Verwaltung durch die dreizehnteilige Lichtkraft einzurichten (p. 14—25=JA 1911 p. 510—521). Denn — um uns kurz die Kosmologie Mani's zu vergegenwärtigen — obwohl fest verbunden, stehen im Kosmos Licht- und Finsterniselemente in feindlichem Gegensatz zueinander. Die (unnatürliche) Verbindung war das Ergebnis eines bedrohlichen Vorstoßes, den die Finsternis über ihren angestammten Bezirk hinaus in das Reich des Lichts unternommen hatte[2]. Wenn daraufhin das Prinzip des Lichts ihr

1 *„Les cinq sortes de démons se collèrent aux cinq corps lumineux, telle la mouche qui s'attache au miel, tel l'oiseau qui est retenu par la glu, tel le poisson qui a avalé l'hameçon"* p. 18 (= JA 1911 p. 514).

2 Vgl. Cumont, Recherches sur le manichéisme (= RM) zu Theodor bar Khôni, p. 13: *„Les deux principes ennemis qui n'avaient qu'une frontière commune et dont les domaines s'étendaient de trois cotés sans limites, auraient pu vivre éternellement en paix, si le roi des ténèbres n'avait projeté de monter vers le pays de lumière, dont*

einen Teil seines Selbst — im Traktat ist es jener fünfteilige Lichtstoff der Schöpfungsmischung —[1] überließ, so war das nicht, wie es nach einigen Quellen scheinen könnte, ein Beweis seiner Unterlegenheit, sondern, wie die griechischen Berichte am treusten wiedergeben, ein Akt weitvorschauender Klugheit: mit dieser abgetretenen Lichtkraft war der Vernichtungskampf in das feindliche Lager getragen. Aus der bloßen Verbindung mit dem Lichtstoff nämlich erfolgt für den Finsternisstoff die Zerstörung. Das wird voll verständlich, sowie wir uns klar sind über die ursprüngliche Bedeutung von Licht und Finsternis. Helligkeit und Dunkel kann nicht in Frage kommen, auch nicht der ethische Gegensatz von Gut und Böse des eranischen Dualismus; erklären läßt sich die Kosmoslehre Mani's nur aus dem rein erkenntnistheoretischen Gegensatz von lebloser Materie und belebendem Element[2]. Die unbelebte Materie ist die Finsternis, und das in ihr wirksame, sie belebende, aber ihr ewig wesensfremde göttliche Element, also die Lebenskraft[3], ist das

la splendeur surexcita sa convoitise". (So nach Titus v. Bostra, Man. I 21, und Severus v. Antiochien, Hom. 123).

1 Andere Texte, Acta Archelai Hegemonius c. 7, Fihrist, Flügel, Mani S. 87, Ti b. Khōni R M 14 ff., fassen ihn als den Urmenschen. Die Fünfteiligkeit seines Wesens kommt dann in der fünfteiligen Rüstung, den fünf Gliedern oder fünf Söhnen, zum Ausdruck. Titus v Bostra I 17 und Alexander v. Lycopolis c. 3 dagegen reden von einer *δύναμις „λεγομένη ψυχή"* (*„ψυχή"* auch bei Epiph. Haer. 66, 24). Wir werden sehen, daß diese philosophische Bezeichnung die Meinung Mani's besser wiedergibt als der mythologisierende Bericht der orientalischen Quellen.

2 „Lebendig machend" nennt der Araber Ibn al Murtadā, Keßler Mani 351, den Lichtstoff.

3 Aus diesem physischen Dualismus, der aller gnostischen Leben- und Lichtlehre zu Grunde liegt, spricht unverkennbar (in *Ἀδάμ* und *Ζωή*, Heidelb. Sitz. Ber. 1916, war ich mir dessen leider noch nicht bewußt) die Naturphilosophie des alten Inders. Die großzügige Agni-Theologie des brahmanischen Feuerkults bereits faßt das Lebendige in den Erscheinungen als den Gott in ihnen. Feuer und Leben ist ihr ein- und dasselbe. Agni, das Feuer, keimt und treibt empor als die Lebenskraft in allen Geschöpfen, Ṛgveda I 67, 5, VIII 43, 9, I 70, 2 u. oft. (Der eranischen Parallele „Wenn ich in Pflanzen und andere Wesen ein Feuer legte, ohne daß man es brennen sieht" Bundahišn, s. auch Yašna 17, und entsprechend im Mandäischen: „Entstehen soll das Feuer und sich verbreiten in alle Leiber und Früchte, Trauben und Bäume", R. Geuzā 2, Brandt, Mand. Schriften 60, fehlt die entscheidende Vorstellung des Gottes; sie gerade hat den Manichäismus beeinflußt; noch in dem Begriff Jesus patibilis lebt sie fort.) In der Lehre vom Prāṇa (= Hauch, Leben) und der beginnenden Brahman - Ātman - Spekulation der frühen Upaniṣads setzt sich das fort. „Der Prāṇa nämlich ist das Unsterbliche; Name und Gestalt sind die Realität, durch diese ist jener Prāṇa verhüllt." Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad I 6, 3, Deussen Sechzig Upanishad's. „Welches ist der (von den 33 Göttern reduzierte) eine Gott?" „Das Leben" (Prāṇa),

Licht. In dem dumpfen Drange nach dem Gott „Leben“ [1] quillt die noch ungestaltete Materie über ihre Grenzen; voll Begier reißt sie in sich hinein, was sie von ihm erlangen kann, und wird nun gestaltungsfähig. Die Welt entsteht; doch da alles, was lebt, auch sterben muß, so sind ihre Gestaltungen eben durch das Belebtsein unweigerlich dem Tode verfallen, während der auf Frist mit ihr verbundene Teil des Gottes „Leben“, der selber unsterblich ist, beim Tode des Belebten wieder frei wird. Den Beweis, daß dies tatsächlich die Auffassung Mani's [2] war, liefert ein bei Albirūnī bewahrter, dem 12. Buch der Geheimnisse entstammender Satz, der Jesus in den Mund gelegt wird: *Si ce qui est inanimé est séparé de l'élément vivant qui lui est mélangé et apparaît seul avec soi-même, il est de nouveau inanimé et n'est pas capable de vivre, tandis que l'élément vivant qui l'abandonne, retenant son énergie inaltérée, ne meurt jamais* [3].“ Wir verstehen nun leicht: Um vor dem grobnaturigen Antipoden in Zukunft sicher zu sein, läßt das Prinzip des Lichts die Weltschöpfung vor sich gehen, und da es zur planmäßigen Durchführung seines Vernichtungswillens des bestehenden, sicher funktionierenden Weltlaufs bedarf, der jede Erscheinung mit der Zeit ihrem Ende zuführt, so setzt es im Kosmos eine aus geeigneten Organen bestehende „Verwaltung“

so sprach er, „dieses nennen sie das Brahman, das Jenseitige“. Eoenda III 9, 9. „Jenes Feuer (das dieses Weltall ist), das ist der Prāṇa (Leben)“ Ś. Br. X 3, 3, 6 (die stoische Feuerlehre wird man nicht ohne überraschenden Gewinn mit der Agni-Theologie vergleichen!); „als Leben, Feuer ruht in mir, als fünf Hauche das große Selbst . . . wo du bist, da ist Leben, Allbeleber“, Maitrāyaṇa Up. VI 9; „der Gott, der im Feuer ist, im Wasser, der in die ganze Welt ist eingegangen, der in den Kräutern weilt und in den Bäumen, diesem Gott sei Ehre, Ehre!“ Śvetāśvatara Up. II 17 (vgl. die Abschwörungsformel der Manichäer Keßler, Mani 404, *τοὺς τὰς βοτάνας καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἔμψυχα εἶναι ὑπολαμβάνοντας*). „Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann beim Tode dieser Körper; aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht“, Bṛh. Ār. Up. IV 4, 7. „Dieser Leib stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben“, Chāndogya Up. VI 11, 3.

1 *„L'Homme primitif projeta devant lui sa lumière, et en la voyant, le roi des Ténèbres réfléchit et dit: ce que j'ai cherché au loin, je l'ai trouvé près de moi“.* Th. b. Khōni, Cumont RM 18.

2 Sie findet sich bereits in der älteren Gnosis; nach Clemens A. Strom. IV 13, 89 hat schon Valentin (erste Hälfte des 2. Jahrh.) gelehrt, daß das Unsterbliche, Ewige am Menschen den Tod verbraucht, daß durch dasselbe der Tod stirbt, vgl. H Leisegang, Die Gnosis, Kröner's Taschenausgabe 1924 S. 286

3 India, Sachau 48, P. Alfaric, Les écritures manichéennes II p. 19. Albirūnī, der gute Sachkenntnis der indischen Philosophie verrät, ist sich offenbar noch voll bewußt, daß Mani's Weltanschauung von ihr nicht zu trennen ist.

ein, die offenbar diesen Weltlauf selber darstellt. Mit deren Hülfe läßt der Text in den Bildungen der Schöpfung die Beziehung der Mischungsstoffe zueinander sich folgendermaßen gestalten: Der fünfteilige Lichtstoff hat, da die Aktion der Welterschaffung und -regierung vom Lichtreich ausgeht, die Oberhand; auf das dämonische Element der Finsternis entfällt die Rolle des notgedrungen Geduldeten, aber seiner Freiheit Beraubten. Das Verhältnis wird veranschaulicht durch ein allegorisches Bild: die Lichtpentade der Schöpfungsstoff-Mischung ist das Gefängnis, in dem die dämonische Pentade eingeschlossen ist und hier dem Verwaltungsapparat der göttlichen Dreizehnteilung untersteht. Zusammengesetzt ist diese Gefängnisverwaltung aus den *cinq fils lumineux de Sien-yi (Raisonnement antérieur)* genannten *cinq corps lumineux*[1], aus den *cinq fils lumineux de Tsing-fong (Vent pur),* und ferner aus *Hou-lou-chö-tö (Khroštag), P'o-leou-houo-tö (Padvakhtag)* und *Sou-lou-cha-lo-yi (Srošharây). „Les cinq corps lumineux furent comme la prison, et les cinq sortes de démons furent ensemble enfermés dans cette prison. Les cinq fils de Tsing-fong furent comme les magistrats gouvernant la prison, Chouo-t'ing*[2] *(celui qui écoute quand on lui parle = Khroštag) et Houan-ying*[2] *(celui qui répond quand on l'appelle = Padvakhtag) furent comme ceux qui crient les veilles de la nuit. Quand à la treizième (des grandes forces lumineuses), à savoir Sou-lou-cha-lo-yi (Srošharây), elle fut comme le roi qui juge les affaires"* (p. 23 ff. = JA 1911 p. 519 ff.).

1 Die Pentade ist immer der Ausdruck für das Ganze. Ob von fünf Söhnen, fünf Gliedern, fünf Hüllen oder fünf Waffen die Rede ist, stets bezeichnet die Fünfzahl die wesentlichen Teile, aus denen ein Ganzes sich zusammensetzt, oder besser: in denen ein als Ganzes nicht Wahrnehmbares in faßliche Erscheinung tritt. Das geht zurück auf eine in der indischen Tradition noch durchweg erkennbare sehr alte Auffassung von der Fünfzahl: sie ist „der juristische Terminus für jede genossenschaftliche Verbindung, sei sie religiöser oder wirtschaftlicher Art", Dahlmann, Das Mahābhāratam als Epos und Rechtsbuch 92. „Als Erde, Feuer, Wasser, Luft und Äther stellt sich" auch im Indischen demnach gelegentlich (Śvetāśvatara Up. VI 2) „dies Schöpfungswerk dar". — Daß von den fünf Elementen als von Söhnen die Rede ist, entspricht den Kosmologien der Brāhmaṇas, in denen der Schöpfergott Prajāpati in ihnen sich eine Nachkommenschaft erzeugt, z. B. Kauṣītaki Br. VI 1 Lindner, und wenn das Fragment Salemann Bull. de l'Acad. de St. Petersbourg 1912 p. 12 f die fünf Elemente „die Leibwache des Ormuzd" nennt, so bietet Chāndogya Up. III 13, 6 auch dazu ein Gegenstück in der Benennung der Elemente als der „fünf Dienstmannen des Brahman" und „Türhüter der Himmelswelt".

2 Chouo-t'ing fällt zusammen mit Hou-lou-chö-tö und Houan-ying mit P'o-leou-houo-tö; die eine Form ist die Übersetzung, die andere die Transkription der manichäischen Namen (Chavannes et Pelliot p. 25. JA 1911 p. 521, n. 1).

Zu beachten ist, daß für die Verteilung der Ämter nur die letzten acht Wesenheiten neu in Betracht kommen. Die erste Pentade fällt zusammen mit der uranfänglichen Lichtpentade der Schöpfungsstoff-Mischung; sie selbst ist das Gefängnis für die dämonische Pentade. Die „Verwaltungsapparat" genannte kosmische Dreizehnteilung umfaßt somit nicht nur die zur Weltverwaltung nachträglich eingesetzten göttlichen Kräfte — ihr Wesen wird sich weiter unten erschließen —, sondern auch die ganze Mischung der uranfänglichen Schöpfungsstoffe, die eine Hälfte (Lichtpentade) als das Gefängnis, die andere (Finsternispentade) als den Gefangenen. Wir erhalten einen Aufriß des Universums, wie es ersonnen worden war vom Prinzip des Lichts, um ein Abwehrmittel darzustellen gegen die Übergriffe der Finsternis. Ihrem ganzen Bestande nach gebunden an die Lichtpentade (Leben) und beherrscht von weiteren Lichtkräften, wird die dämonische Finsternispentade (Materie)[1] des gewonnenen Gottesteiles nur in

1 Von dieser in der Schöpfungsstoff-Mischung begründeten Gefangenschaft der fünf Lichtelemente (vgl. die kritischen Einwände Ephraems, Keßler Mani 271; „Das Gefängnis, das die Finsternis quält" und „Die in Gefangenschaft geratene *ὕλη*" S. 298, sind ihm unverständliche, aber bekannte Lehren Mani's, dieser selber muß also das Gefängnisbild bereits auch auf den Kosmos bezogen haben) ist natürlich, wie schon Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (= HG) 46, gesehen hat, die Fesselung und Gefangenschaft der Archonten am Himmel, Epiph. haer. 66, 32. zu trennen. Nicht aus der dualistischen Spekulation, sondern aus der primitiven Astrologie erklärt sich, um hier beiläufig zu diesem vielbehandelten Problem Stellung zu nehmen, die letztere Vorstellung. Auch sie lernen wir am besten aus indischen Texten verstehen. Das Staunen der vedischen Hymnensänger „wie nur die Gestirne nicht herunterfallen" Ṛgv. IV 13, 5 führt hier folgerichtig zu der Annahme, daß sie festgebunden sind, und zwar an den Polarstern (oder den Weltberg Meru, die Harā berezaiti, Bundahišn, Justi 8). Ihr Rotieren um diesen wird gedacht als ein Getriebenwerden von Winden, nach Analogie des weidenden Viehs (Bhāgavata-Purāṇa V 23), das, angebunden an verschieden langen Seilen, um einen Pfahl in der Mitte des Weideplatzes sich herumbewegt. „All the celestial luminaries are, in fact, bound to the polar-star by aërial cords . . being kept in their places by their respective bands of air", Viṣṇu Purāṇa II 12 Wilson-Hall. Der Wind, vorgestellt als der Atem des Kosmos (Prāṇa), ist ja Bṛh. Ār. Up. III 7, 2 der alle Dinge zusammenhaltende Weltfaden. (Es scheint mir außerordentlich beachtenswert, daß dieses durchaus nicht selbstverständliche Bild früh auch dem Westen bekannt ist. Andeutungsweise findet es sich in der jonischen Naturphilosophie und in der Orphik, Zeller[6] I 1, 298 f. 4, Boll, Offenbarung Johannis 120, deutlicher bei Plato Tim. 38 C-E und bei Hiob 38, 31, am deutlichsten bei Henoch 18, 4, Beer bei Kautzsch, Ps. Epigr. „ich sah die Winde des Himmels, die die Sonnenscheibe und alle Sterne bewegen und herumschwingen", s. auch 72, 5 und 73, 2.) Die astrale Mechanik ist es denn auch, die von Weltkatastrophen zuerst betroffen wird „Gibt es doch Wanken des Polarsterns, Reißen der Windseile (und somit Herabfallen der Gestirne)". Maitrāyana Up. I 4, vgl. Henoch 86, 1 und 3 und Offenb. Joh. 6, 13. — Unter dem Einfluß des astralen Fatalismus

der Illusion froh, denn dessen Partei, das Licht, hat — in der Totalität jener Kräfte die Weltseele darstellend — im Makrokosmos die Oberhand und gebraucht seine Macht, um sie, die Finsternis, zu zerstören[1].

wird dann aus der Bindung der Gestirne die Fesselung der Archonten. „Ein Gefängnis ist dies für die Sterne und für das Heer des Himmels", Slav. Henoch 18, 14. „Fünf andere große Archonten stellte er als Herrscher über . . . alle gebundenen Archonten", Pistis Sophia, C. Schmidt, Koptisch-Gnostische Schriften I 1905, S. 234 Z. 26. — Auch sonst läßt sich indische Gestirnanschauung im Manichäismus nachweisen. Daß das Turfan-Fragment M. 98 (F. W. K. Müller, Handschriften-Reste aus Turfan [= HT] S. 137): „Die sieben Planeten hat er befestigt und die zwei Drachen hat er gebunden und gefesselt und an jenen, den untersten Himmel oben angebunden" auf die indische Neun-Planeten-Lehre zurückgeht, finde ich schon bei Chavannes und Pelliot p. 185 (= JA 1913 p. 161) bemerkt. Zu den sieben bekannten nämlich rechnet der Inder noch zwei weitere hinzu: Rāhu und Ketu, „Drachenkopf" und „Drachenschwanz" (bildliche Bezeichnung für die steigenden und fallenden Knoten des Mondes; Pistis Sophia 233, 23 steuern zwei Drachen das Mondschiff!), vgl. Viṣṇu Purāṇa II c. 12.

1 Schon die im Schöpfungsbericht des Traktats angeführten kosmischen Einrichtungen p. 19 ff. (= J A 1911 p. 515 ff.) sind unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. *„[ils] établirent, par un procédé ingénieux, les dix cieux, ensuite ils instituèrent la roue des révolutions, ainsi que les palais du soleil et de la lune, et aussi les huit terres en dessous, les trois vêtements et les trois roues, et même les trois calamités* (nach p. 21 [= JA 517] n. 2) (Feuer-, Wasser-, Windflut des Weltendes, vgl. deren Schilderung im Mahābhāratam, Mokṣadharma (= M) Adh. 314, Deussen Vier philosoph. Texte des Mahābh.), *les quatre cours à enceintes de fer . . .*" Es handelt sich um Schauplatz und Wirksamkeit des Weltlaufs. Alles gesetzmäßige Geschehen in der Natur unterstellt ja der Manichäismus dem religiösen Gedanken der Lichtrettung (der Begriff des dreizehnteiligen Verwaltungsapparats ist offenbar nur die formelhafte Verdichtung derartiger Aufzählungen zweckmäßiger Kosmoseinrichtungen), bei welcher er zwei Formen unterscheidet: die Läuterung (durch die Verbindung mit der Finsternis erfährt das göttliche Licht eine Trübung „l'intelligence fut enlevée aux cinq dieux resplendissants", Th. b. Khōni, Cumont RM 18; „ainsi donc l'univers est la pharmacie où les corps lumineux guérissent", Chines. Traktat p. 19 (= JA 1911 p. 515) und die Befreiung. Der Weltverlauf ist nichts als eine einzige Kette von Aktionen der Licht-Läuterung und -Befreiung. Nur darin liegt die Bedeutung der fünf weltverwaltenden Götter, die sowohl bei Th. b. Khōni R M 31 ff. wie in den Turfanfragmenten M. 482 und 472, F. W. K. Müller H T 17 ff. bezeichnenderweise in naher Beziehung zu dem Räderwerk der Elemente stehen; offenbar dient dieses nicht nur zur Reinigung der letzteren, sondern, zusammenfallend mit der „roue des révolutions", dem Räderwerk des Weltlaufs (darüber an anderer Stelle mehr), hat es die materielle Form der Naturerscheinungen zu zermürben und so die ihnen innewohnende Lebenssubstanz zu befreien. Daß der Bischof von Kashkar jene fünf Weltverwalter aus den fünf geistigen Gliedern intelligence, raison, pensée, réflexion, volonté des Lebensgeistes entstehen läßt (Cumont R M p. 22 u. 26), zeigt deutlich, daß die fünffache Personifizierung der Kosmosregieruug bloß das mythologische Gewand für den rein abstrakten spekulativen Gedanken darstellt: sie, die fünf Götter, sind in der Summa die sich in Taten umsetzenden Heilsgedanken der weltschaffenden und -erhaltenden Lichtgottheit.

Das zweite Mal verwendet der Text das Schema der Dreizehnteilung im Gegensinne. Dem Lichtprinzip steht in dem Dämon der Begierde — man beachte: in der Psychologie Mani's ist nicht mehr der physische Dualismus maßgebend, sondern der ethische — das widergöttliche Prinzip der Finsternis gegenüber. Dieser, ergrimmt, daß die Existenz der Finsternis durch die planvoll angelegte Kosmosschöpfung bedroht ist, beauftragt seinerseits ein dämonisches Schöpferpaar, in einer neuen (Finsternis-) Schöpfung ein Gegenstück zu jener herzustellen und Maßregeln zu treffen, daß durch sie der Bestand der Finsternis gesichert wird[1]. So entsteht, in genauer Nachahmung (und zugleich Gegensatzbildung) des Universums, der Mensch, die Welt im Kleinen[2], das Herrschaftsgebiet des Dämon, das dieser gleichfalls durch eine dreizehnteilige Kraft verwalten läßt, p. 27 ff. (= J A 1911 p. 523 ff.). Aber wie Schöpfer und Verwalter[3] jetzt Mächte der Finsternis sind,

1 Abweichend von Th. bar Khōni (R M p. 37) läßt der Traktat die beiden Lichtschiffe der Sonne und des Mondes erst nach der Erschaffung des Menschen entstehen (da sie speziell dessen Seelenbefreiung bezwecken, scheint das die ursprüngliche Meinung der Lehre gewesen zu sein) und berichtet im Anschluß daran die Gegenmaßregel des Dämon *„il fit alors les formes des deux sexes, la mâle et la femelle, afin d'imiter les deux grands navires lumineux qui sont le soleil et la lune, et décevoir et troubler la nature lumineuse, en sorte qu'elle montât sur les bateaux d'obscurité* (künstlichen Gegensatzbildungen wie diesen oder den beiden dämonischen Schöpfergottheiten liegt natürlich keine mythologische Tradition zu Grunde), *que, menée par eux, elle entrât dans les enfers, qu'elle transmigrât dans les cinq conditions d'existence,* (vgl. den Bericht der Acta Archelai c. 10 *πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς πέντε σώματα), qu'elle subît toutes les souffrances et qu'en définitive il lui fût difficile d'être délivrée“*, p. 37 f. (= J A 1911 p. 533 f.). Nicht nur der Gattung, auch dem Individuum war damit unbegrenzte Existenz gegeben. Die fünf „Existenzmöglichkeiten“ weisen mit Bestimmtheit auf die buddhistische Auffassung vom Kreislauf der Geburten (Saṃsāra), dessen letzte Ursache die Begierde ist. Zwar kann der Wiedergeburtsgedanke, der sich in seiner vollen Schärfe — Weltuntergänge und Weltneuschöpfungen überdauernd wandert die unerlöste Seele bis in Ewigkeit — mit dem wichtigen Dogma von den drei Zeiten nicht verträgt, von Mani nicht ausdrücklich gelehrt worden sein, doch gehört er zu den notwendig zu machenden Voraussetzungen.

2 Die Welt als ein riesenhaftes göttliches Lebewesen, gebildet in Analogie zum Menschen, aufzufassen, ist, wie der Mythus von Ymir beweist, altarische Vorstellung. Zur festen Denkform aber ist die Parallelität zwischen Kosmos und Mensch doch nur in Indien geworden. Seit den Schöpferliedern des Ṛgveda (X 81 und 82) und dem Puruṣa-Hymnus (Ṛgv. X 90), die den Gott sich in die Welt geben, sich zu ihr gestalten lassen, gibt es in den brahmanischen Texten kaum eine Kosmosbetrachtung, die dem nicht Rechnung trüge, die nicht in der Sonne das Auge des Gottes sähe, in den Weltgegenden seine Ohren usw. (z. B. Aitareya Up. I 1—3).

3 Eine beachtenswerte Parallele zu diesen „Verwaltern“ scheint mir Gal. 4 2—9 vorzuliegen. Wie ein noch unmündiger Erbe den *ἐπίτροποι* und *οἰκονόμοι* unterworfen

so erfährt das wieder herangezogene Bild vom Gefängnis nun gegensätzliche Anwendung. Gebildet ist der Mensch aus der gleichen uranfänglichen Mischung von Licht- und Finsternisstoffen, doch ist die Verteilung die umgekehrte: der bloß geduldete, seiner Freiheit beraubte Gefangene ist die fünfteilige Lichtkraft; die fünfteilige Finsterniskraft ist das Gefängnis, und auch die acht eingesetzten Beamten sind Finsterniskräfte des Dämon. *„Des cinq sortes de choses qui sont les os, les nerfs, les veines, la chair et la peau, il fit une prison et y enferma les cinq corps divisés, de la même manière que les cinq (corps) lumineux retenaient prisonniers les diverses sortes de démons. En outre, de la haine, de l'irritation, de la luxure, de la colère et de la sottise il fit les magistrats de la prison pour imiter les cinq fils vaillants de Tsing-fong (Vent pur). Au milieu, [il plaça le démon de] la convoitise [et celui de] la concupiscence pour représenter Chouo-t'ing (Khroštag) et Houan-ying (Padvakhtag) qui crient les veilles de la nuit. Le feu violent, vorace et empoisonné, il lui laissa pleine liberté, afin qu'il imitât Sou-lou-cha-lo-yi (Srošharây)* p. 33 f. (= JA 1911 p. 529 f.) Auch hier, obwohl der Mensch bereits fertig erschaffen ist, stellt die zu seiner Verwaltung eingesetzte Dreizehnteilung den gesamten Organismus dar. Die erste Pentade, das Gefängnis, umfaßt den materiellen Leib, zugleich mit dem stofflichen Wesen des Dämon, also dessen Gebiet, das von der zweiten Pentade, den lasterhaften fünf Leidenschaften, ferner von den beiden Teufeln der Lust und der Begierde und endlich von dem wilden Feuer beherrscht wird. Im Gegensatz zum Organismus des Makrokosmos vertritt bei dem des Mikrokosmos die beherrschende Dreizehnteilung die Faktoren der materiellen Erscheinung und die gefangene Lichtpentade den verborgenen Gottesteil, die aus unzerstörbarem Lichtstoff bestehende Seele im Menschen. Als wichtiges, für die manichäische Anthropologie charakteristisches Dogma begegnet hier mit aller Entschiedenheit die Auffassung, daß nicht nur der Leib, sondern auch die natürlichen psychischen Regungen von dem lichthaften Gottesteil, der eigentlichen „Seele", prinzipiell verschieden sind. Auch sie entstammen, rein der stofflichen Natur nach, dem Prinzip der Finsternis, das sich erfolgreich in seinem Gebiet betätigt, indem es in den fünf Körperteilen die geistigen fünf Finsterniskräfte *pensée obscure, sentiment, réflexion, intellect* und *raisonnement obscur* ansiedelt und in jedes von ihnen einen Todesbaum

ist, obwohl er ein Herr ist aller Güter, *οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι.* Wir werden von der manichäischen Dreizehnteilung aus noch weiteres Licht auf die ursprüngliche Bedeutung der *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* fallen sehen.

pflanzt, p. 32 ff. (= J A 1911 p. 528 ff.). Daran, daß auf diesen Bäumen als giftige Früchte die gleichen Laster wachsen, die im Text bereits durch die Gefängnisverwalter vertreten waren, erkennt man leicht, daß hier eine Dublette vorliegt Dem Zusammenhang der Gefängnisallegorie kann das Bild der fruchttragenden Bäume ursprünglich nicht angehört haben.

Während der Traktat über die gefangene Finsternispentade im makrokosmischen Lichtgefängnis nichts auszusagen hat — schon das spricht dafür, daß die Dreizehnteilung A keine Eigentradition hat, also wohl einem andersgültigen Schema nachgebildet ist — schildert er die Leiden der gebundenen Lichtpentade aufs ausführlichste und in eigentümlich markanter Terminologie: *Quand ces cinq corps lumineux eurent enduré de telles souffrances et furent emprisonnés et enchaînés, ils oublièrent leurs sentiments primitifs, comme le fait un fou, ou un homme ivre, ou encore comme [celui dont il est question dans la comparaison suivante]: quelqu'un ayant entrelacé une multitude de serpents venimeux pour en faire une cage où les têtes des serpents sont toutes tournées vers l'intérieur, et où elles crachent leur venin dans toutes les directions, si on introduit dans cette cage un homme et si on l'y suspend la tête en bas, alors, parce qu'il est menacé par le venin et parce qu'il est suspendu la tête en bas, cet homme sera égaré dans son coeur et dans sa pensée; il n'aura plus le loisir de songer même à son père et à sa mère, et à ses parents, et à ce qui faisait primitivement sa joie*, p. 34 f. (= J A 1911 p 530 f.). Man wird nicht irren, wenn man in dieser Bilderreihe den Ausdruck langer spekulativer Selbstbeobachtung und den Ausgangspunkt für das Gefängnisbild der Dreizehnteilung sehen möchte. Doch wir beenden erst die Übersicht.

Zum dritten Male begegnet die Dreizehnteilung, als eine Gottheit des Lichts, *„le grand Sage de la Lumière bienfaisante“*, — es ist der (dritte) Gesandte — sich der Leiden des Gefangenen in dem Verließe Leib erbarmt. *„Par des méthodes excellentes, (il) distingua dans le corps charnel ainsi constitué la nature lumineuse et il vint à son aide en sorte qu'elle pût se délivrer. De ses propres cinq membres, il fit sortir par transformation les cinq libéralités pour être utile à la nature lumineuse: d'abord, de sa pensée lumineuse, il fit sortir par transformation la pitié et l'ajouta à l'éther pur“;* desgleichen läßt er aus seinen Lichtkräften *sentiment, réflexion, intellect, raisonnement* die Tugenden *bonne foi, contentement, patience, sagesse* hervorgehen und sich den übrigen Körpergebieten des Menschen einverleiben. *„[Quant à] Hou-lou-chö-tö (Khroṣṭag) et P'o-leou-houo-tö (Padvakhtag), au trésor de [leurs] paroles, il ajouta*

la sagesse. Ces treize termes, à savoir: l'éther, le vent, la lumière, l'eau, le feu, la pitié, la bonne foi, le contentement, la patience, la sagesse, avec Hou-lou-chö-tö, P'o-leou-houo-tö et la Lumière bienfaisante, sont des signes qui symbolisent le Vénérable de la Lumière du monde de la lumière pure", p. 45 f. (= JA 1911 p. 541 f.). Das Lichtprinzip sondert im Menschen die (gefangene) Lichtnatur ab und bewirkt ihre Befreiung, indem es ihre Wesensteile durch die Hilfskräfte der Tugenden verstärkt. Die mikrokosmische Befreiung ist somit anderer Art als die makrokosmische. Die Absonderung der Lichtpentade kann stattfinden, ohne daß die ihr verbundene Finsternispentade (der stoffliche Leib) vorher zerfällt. Wie sie stattfindet, erfahren wir nicht deutlich. Um ein eigentliches Hinausführen aus dem Gefängnis — man denke an die Befreiung des kosmischen Urmenschen — handelt es sich nicht, sondern um eine Neubildung des Mikrokosmos, bei welcher von dem „vieil homme" nur der Gefangene verwendet wird. Er, die Lichtpentade, bildet die Grundlage des neuen Gebildes, das entsteht, indem Posten für Posten die acht Faktoren des dämonischen Verwaltungsapparats ersetzt werden durch Lichtkräfte, die nun von dem ihnen wesensgleichen Gebiet, der Lichtpentade, Besitz ergreifen. In großer Breite (p. 39—93 = J A 1911 p. 535—589) führt der Text vermittelst verschiedener Allegorien den Gedanken der Umwandlung aus; das Bild des Gefängnisses, das der angeführte Passus noch äußerlich festhält, tritt mehr und mehr zurück; neben die Pentade, als den Sammelbegriff für die Ideen Licht und Finsternis, tritt die eingangs erwähnte Zwölferreihe, die wie der übrige mit dem Umwandlungsgedanken einströmende Stoff unverkennbar anderen Zusammenhängen entstammt. Mit ihrer Hülfe spannt der Traktat die durch die verschiedenen Dreizehnteilungen vertretenen Akte des Weltdramas in den — wie wir sehen werden — zu groß gewählten zeitlichen Rahmen von drei (Welt-)Tagen und zwei (Welt-) Nächten. Für die Ausfüllung der einzelnen Zwölfstunden-Schemata wird dabei z. T. auf die Dreizehnteilungen des Anfangs zurückgegriffen, obwohl diese sich hier nur gezwungen einfügen. Nur bei völliger Trennung der beiden Zahlensysteme und ihres Vorstellungsgehaltes läßt sich ihre dogmatische Symbolik entwirren.

I. Die mikrokosmische Reihe des „vieil homme".

Soviel sich aus dem Text selber ergibt, zeichnet die erste Dreizehnteilung das Bild des Göttlichen, des Lichts, im gottgeschaffenen Kosmos, die zweite das des Teuflischen, der Finsternis, in der Dämonenschöpfung Mensch und die dritte das des Reingeistigen, wiederum des Lichts, in

dem durch den Lichtgesandten verwandelten neuen Menschen. Zur bequemen Übersicht stelle ich die drei Schema-Einzeichnungen hier zusammen.

A. Makrokosmische Reihe.	B. Mikrokosmische Reihe des „vieil homme“.	C. Mikrokosmische Reihe des „homme nouveau“.
Pentade I: Les cinq fils de Sien-yi éther pur, vent pur etc.	Pentade I: os, nerfs, veines, chair, peau	Pentade I: éther pur, vent pur etc.
Pentade II: Les cinq fils de Tsing-fong (unbenannt; als pensée, sentiment, réflexion, intellect, raisonnement, resp. deren Emanationen, die 5 Weltverwalter, zu erschließen)	Pentade II: haine, irritation, luxure, colère, sottise	Pentade II: pitié, bonne foi, contentement, patience, sagesse
Khroštag	Démon de la Convoitise	Khroštag
Padvakhtag	Démon de la Concupiscence	Padvakhtag
Sroš-haraŷ	Feu violent	Lumière bienfaisante

In dem Durcheinanderspiel der Gegensätze von Licht- und Finsternisstoffen, -prinzipien und -schöpfungen, von Makro- und Mikrokosmos, von Gefängnis und Gefangenen, von Tugenden und Lastern, ist das allen drei Reihen Gemeinsame die an der Idee des Menschen gewonnene Vorstellung des Organismus. Am klarsten ist sie natürlich in der mikrokosmischen Reihe B, die ich für die primäre halte und daher zur Grundlage der Untersuchung mache. In doppelter Form, als Körper und Seele, beide materiell gedacht — unwillkürlich stellen sich die wunderbar genau entsprechenden hellenistischen Begriffe σάρξ und ψυχή für das Minderwertige im Menschen ein —, tritt die Natur des Teuflischen in dem Gebilde des „vieil homme“ in die Erscheinung. Zu einer Fünferreihe materieller Körperteile gesellt sich eine Achterreihe[1] materieller Seelenkräfte. Räumlich betrachtet, ergibt diese Aufrollung der menschlichen Wesensbestandteile, bei der die Richtung von außen nach innen führt[2], zugleich eine Dreigliederung: die erste Pentade ist die Hülle, in der die zweite sich entwickelt; die inneren Ursachen dieser Entwicklung wieder werden vorgestellt als drei innerhalb der zweiten befindliche Einzelwesenheiten. Das ganze Bild des Menschen aber erhalten wir erst, wenn wir auch die im Schema nicht verzeichnete letzte Größe mitrechnen. Ein-

1 Faßt man mit R. Reitzenstein die letzte Wesenheit als das Ganze, so ergibt sich eine Siebenerreihe, die weiter unten von Bedeutung werden wird.

2 Die Beobachtung, daß auch bei der Aufzählung der Körperteile die Richtung von außen nach innen geht, danke ich Herrn Prof. Reitzenstein. Die falsche Reihenfolge im Text ist Verständnislosigkeit des Redaktors.

geschlossen vom stofflichen Gefängnis, schmachtet in der *σάρξ* der Gefangene, das *πνεῦμα*. Die Allegorie ist vortrefflich geeignet, den scharfen Gegensatz, in welchem das *πνεῦμα* zu *σάρξ* und *ψυχή* steht, herauszustellen. Obwohl im Innern des Organismus befindlich, ist dieses nicht dessen letzte Verfeinerung, sondern eine Partikel des Überkosmischen, für welche der Aufenthalt in *σάρξ* und *ψυχή* das Exil bedeutet, und zwar ein Exil in ungleich schärferer Form als das der Lichtteile im Kosmos. Denn wenn auch die *σάρξ* beim Tode des Menschen verfällt, die *ψυχή* stirbt nicht mit, sondern führt den gefangenen Lichtteil mit sich in ein neues Gefängnis *(σάρξ)* nach dem andern (s. oben S. 9 A. 1). Ihn, den Lichtteil, für alle Zeit dem wilden Feuer und dessen sieben Auswirkungen preiszugeben, war ja der teuflische Plan des Bösen bei der Erschaffung des Menschen.

Mit ihrer dogmatischen Grundlage vertritt die markante Gliederung der Dreizehnteilung B demnach ein bestimmtes Lehrsystem, in welchem der physische Dualismus sich zu dem Dogma von der doppelten Seele zugespitzt hat. Das sind Anschauungen, in die wir uns nur mit Mühe eindenken, denen wir aber unbedingt auf den Grund kommen müssen, schon weil hier die Voraussetzungen der orientalischen Erlösungslehre zu suchen sind. Gerade weil diese, wie die großzügigen Darlegungen der Forschung Reitzensteins[1] erwiesen haben, mit merkwürdig bestimmtem, aber zwiespältigem Vorstellungsmaterial arbeitet, weil sich in ihr beständig Unvereinbares durchkreuzt, will es mir so außerordentlich wichtig erscheinen, daß der chinesische Traktat statt verdunkelter Lehrsätze oder Mythen feste Formeln bietet, in denen wie die Kosmologie so auch die Psychologie und die Soteriologie des Manichäismus mit einer Klarheit zu Tage tritt wie nirgend sonst. Daß freilich bei der bedeutsamen Dreizehnteilung B nichts, weder Gliederung noch System, weder Dogma noch Allegorie, das ursprüngliche Eigentum Mani's ist, bedarf wohl kaum besonderer Nachweise. Wir stehen hier mitten in der Strömung des allgemein gnostischen Dualismus, der schon in vorchristlicher Zeit die hellenistische Welt berührt und ihre neue Frömmigkeit stark bestimmt hat. Auch Basilides führt die Verderbnis des Menschen zurück auf eine *σύγχυσις ἀρχική*[2],

1 Die hellenistischen Mysterienreligionen (= HM); Das iranische Erlösungsmysterium; Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, Histor. Zeitschr. 126, 3. Folge, 30. Band.

2 Clemens A. Strom. II 20, 112 *οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην προσαρτήματα τὰ πάθη καλεῖν εἰώθασιν, πνεύματά τινα ταῦτα κατ' οὐσίαν ὑπάρχειν προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν.*

und mit der Lehre von der Wiederverkörperung der Seele[1] wird die viel umrätselte verlorene Schrift seines Sohnes Isidorus *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς* zusammenhängen[2]. Bardesanes spricht von der Ewigkeit der Materie[3], von der Erschaffung des Leibes durch den Bösen und der Seele durch die Sieben[4], Satornil lehrt zwei Naturen des Menschen, eine gute und eine schlechte[5], genau wie nach Augustin die Manichäer[6]; als Grunddogma dieser dualistischen Systeme kehrt überall die Vorstellung wieder von dem der *φύσις* widernatürlich verbundenen Gottesteil, der als der *Ἄνθρωπος* der Hermetik (Poimandres I 12) und der Naassener (Hipp. V 7, 5), als der Adakas-Mānā der Mandäer (18. Trakt. r.), der *σπινθήρ* des Satornil (Epiph. 23, 1) oder die Sophia der Ophiten (Iren. I 30), der Barbelognosis (Iren. I 29) und der Pistis Sophia (c. 29 ff.) der Erlösung harrt.

Unter der Führung von W. Bousset und R. Reitzenstein haben wir gelernt, hier eine einheitliche Tradition zu sehen, die sich bis nach Innerasien zurückverfolgen läßt. Nur der bestimmte Nachweis ihres Ursprungs ist bisher noch nicht erbracht. Bei aller Verwandtschaft mit dem physischen Dualismus gibt der ethische des Zarathustra, bis zu dem die Untersuchung hauptsächlich geführt hat, doch nur eine Parallele zu ihm ab. Daß wichtige Voraussetzungen jener Tradition ihm fehlen, zeigt gerade die Psychologie schlagend: der Mensch mit Einbegriff seiner Seele ist im Avesta nicht die Schöpfung des Teufels[7]. Schon dieses auffallenden Theorems wegen gilt es weiter zu suchen, und den Hauptwert der Dreizehnerformel möchte ich darin erblicken, daß in ihr die Grundlage noch erkennbar durchschimmert, die im speziellen für diesen Ideenbestand die Quelle

1 Ebenda IV 12, 87.

2 Ebenda II 20, 113. Offenbar hat sie das Anhaften der *ψυχή* an das *πνεῦμα* völlig im Sinne der manichäischen Lichtgefangenschaft behandelt.

3 Ephraem, Hymn. 14.

4 Ebenda, Hymn. 53.

5 Irenäus I 24, 2.

6 Op. Imperf. contr. Jul. III 172. Auch der sethianische *„Λόγος περὶ κράσεως καὶ μίξεως“*, Hippol. V 21, gehört hierher und die Baruchgnosis des Justin Hippol. V 26 ff.

7 Spiegel, Eranische Altertümer II 6 (vgl. Yašt 10, 4; 38, 1, Yasna 13, 9, Vendīdad 19, 35). — Nach dem Pandnāmaj i Zaradušt (aus dem Dēnkard, H. Junker, Über Iran. Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, Bibl Warburg 1921/22: S. 132 f.) muß der fünfzehnjährige Zarathustrier das Bekenntnis ablegen „Ich bin ein Geschöpf des Ōhrmazd, nicht des Ahriman“. Aus dem Protest geht zwar hervor, daß die Lehre von der Erschaffung des Menschen durch das „böse“ Prinzip nur allzu bekannt war, die orthodoxe Dogmatik stellt sich aber zu ihr in betonten Gegensatz.

abgegeben haben muß. Es ist das die indische Sāṃkhya-Philosophie[1], deren nahe Verwandtschaft mit der Gnosis zwar prinzipiell längst erkannt ist, systematische Berücksichtigung bisher aber noch nicht erfahren hat. Und wenn es auch ein Wagnis ist, von dieser tief in indischer Sonderdenkart wurzelnden, vielfach widerspruchsvollen religiösen Naturphilosophie in kurzem Überblick hinreichende Anschauung geben zu wollen, ein erster Versuch muß gemacht werden, damit der Religionswissenschaftler zu der Frage dieser Beziehung, die sich nicht etwa auf einzelne Dogmen beschränkt, sondern jene Sonderdenkart in ihrem ganzen Umfange betrifft, Stellung nimmt. Der indischen Neigung, die Faktoren des Kosmos (geschaut als Organismus) und, in Parallele zu ihnen, des menschlichen Wesens in festen Gruppen zusammenzufassen, sie zahlenmäßig festzulegen, trägt das Sāṃkhya in dem Maße Rechnung, daß es ihr seinen Namen verdankt; denn zunächst bedeutet Sāṃkhya „Aufzählungslehre" (*saṃkhyā* = Zahl), im übertragenen Sinne dann „Unterscheidung". Schon damit ist eine äußerliche und, wie sich zeigen wird, auch innerliche Verwandtschaft mit der manichäischen Dreizehnteilung gegeben.

Das Sāṃkhya ist eine Erlösungslehre[2] und, wenn Garbe recht hat, der schon für die Zeit der mittleren Upaniṣadenschicht, in welcher Sāṃkhya-Terminologie und -Anschauung zuerst auftauchen, die Annahme ihrer fertigen Ausbildung dem wesentlichen Bestande nach, mit guten Gründen verficht[3],

1 Nach R. Garbe, Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus[2], 1917 S. 11 ff. ist dieses „dem alten brahmanischen Opferwesen feindlich gegenüberstehende" System, „das seine Lehren beinahe ganz unabhängig von der Spekulation der alten Upaniṣaden entwickelt", noch vor dem Buddhismus im Norden Indiens entstanden. Als sein Begründer gilt Kapila; der bedeutendste Verbreiter der Lehre ist Pañcaśikha, den Garbe S. 70 um den Beginn unserer Zeitrechnung ansetzt. Damals ist das Sāṃkhya mehrere Jahrhunderte hindurch von dominierender und weitausstrahlender Bedeutung gewesen.

2 Vgl. Mahābhāratam Mokṣadharma (= M.) v. 13080, „Die Yoga- und Sāṃkhya-Kenner haben die Satzung der Erlösung verbreitet".

3 A. a. O. S. 32 ff. Im Gegensatz dazu nimmt Oldenberg „Lehre der Upaniṣaden und die Anfänge des Buddhismus" 207 ff. eine allmähliche Entwickelung der Lehre an, die sich erst nach ihrem Abschluß zu dem Kanon des „klassischen" Sāṃkhya niederschlug. Für den Einfluß auf die Gnosis kommt indes diese Streitfrage kaum in Betracht; für sie sind die „Mischformen" des Sāṃkhya in den genannten Upaniṣads, im Mahābhāratam und in den Purāṇas anscheinend hauptsächlich bestimmend gewesen; aus ihnen erklärt sich vielfach der theistische oder mythologische Einschlag, der der Lehre gelegentlich alle Folgerichtigkeit nimmt. Trotzdem darf man auch das orthodoxe, nur in späten Schriften erhaltene Sāṃkhya (die Sāṃkhya-Kārikā des Īśvarakṛṣṇa etwa 5. Jahrh. n. Chr. [Garbe 83] und die Sūtras, etwa 1400 n. Chr., a. a. O. 96 f.) zum Beleg heranziehen, da sie den Allgemeinbestand der Lehre im Zusammenhang bieten.

so ist es diejenige der indischen Erlösungslehren, die zuerst Kosmologie (= Psychologie) und Soteriologie zu einem einheitlichen System verbunden und die letztere aus der ersteren entwickelt hat. Ganz ohne Schöpfergott allerdings und ohne Erlösergott. „Erkenne dich selbst", das ist ihr leitender Gedanke, „und du bist erlöst".

In seinem uneinheitlichen Ursprung (aus Materie und Geist), in seinem Doppelwesen als Organismus liegt der unselige Konflikt begründet, in dem der Mensch sich befindet, und aus dem sich zu befreien ihm hier ein Weg gezeigt wird. Für einen außerweltlichen Gott ist dabei nicht Raum; der Organismus (Mensch wie Kosmos) ist selber die Manifestation der beiden verschiedenartigen göttlichen Grundwesenheiten (Materie und Geist); in ihm treten sie in Erscheinung, in Entfaltung und in Konflikt. Bei der Selbstverständlichkeit der Parallelität von Mensch und Kosmos (s. oben S. 9 A. 2) ist somit im Organismus alles Existierende beschlossen: die gleichen bezw. entsprechenden Wesensteile der beiden göttlichen Prinzipien treten im Kleinen zusammen zum Gebilde Mensch wie im Großen zum Gebilde Kosmos; die Teile und Funktionen des Kosmos hat der Inder ja von jeher registriert und qualifiziert wie die des Menschen. Allerdings gibt im Sāṃkhya der Mensch ausschließlich das Beobachtungsfeld ab, aus dem die — für den Kosmos mit geltenden — Schlüsse gezogen werden; die Vorstellung des Konflikts haftet nur am Menschen, und nur für ihn kommt die Erlösungsdoktrin in Betracht. Da aber die Terminologie der Lehre ganz ohne das Wort Mensch auskommt, da stets nur die Rede von den Faktoren ist, die ihn bilden, so ist, soweit es sich um Entstehung und Wesenszusammensetzung handelt, in dem Oberbegriff Organismus der Kosmos vom Menschen garnicht zu trennen. Daraus erklärt sich, daß die vom Sāṃkhya beeinflußte religiöse Spekulation der Gnosis manches — und darunter eventuell ein so wichtiges Dogma wie den Ab- und Aufstieg der Seele — kosmisch hat deuten können, was psychologisch gemeint war.

Der lebende Organismus ist im Sāṃkhya das Ergebnis der Verbindung zweier ungeschaffener Urprinzipien, der Prakṛti und des Puruṣa[1]. Die Prakṛti ist die entfaltungsfähige, aber noch unentfaltete Materie, etwa die „Naturkraft", der Puruṣa das — unerklärt, wie und warum[2] — ihr

1 „Du sollst wissen, daß die Prakṛti und ebenso der Puruṣa beide anfanglos und endlos sind und beide Īśvara's (Götter)", Mahābhāratam Bhagavadgītā (= Bh.) v. 1341 u. M. v. 11429. „Als Prinzipien werden beide bezeichnet" M. v. 11429.

2 Die einzige nähere Bestimmung gibt die Maitrâyaṇa Upaniṣad II 5 „unwissentlich kehrt jener Feine, den man Puruṣa nennt, mit einem Teil von sich hienieden ein"; doch s. unten S. 21 A. 1.

zugesellte reingeistige Bewußtseinsselbst[1]. Entscheidend für das ganze Lehrsystem ist nun die Auffassung, nach der die beiden Prinzipien auf den Organismus verteilt werden: auf die Seite der Prakṛti nämlich entfallen nicht nur die Kategorien des Sinnlich-Wahrnehmbaren, sondern auch alle auf das Sinnlich-Wahrnehmbare bezüglichen, ihnen somit als wesensgleich geachteten, äußeren und inneren Organe. Diese ungeheure,

1 Das „Selbst" des Sāṃkhya ist der letzte Ausläufer der altindischen, weltfreudig pantheistischen Gott-Welt-Vorstellung. Zur Zeit der Veden und Brāhmaṇas sah der Inder den sichtbaren Kosmos mit seinen unsichtbaren Kräften zusammen als Einheit (vgl. oben S. 9 A. 2), als ein durch die Sonne als Auge schauendes, durch den Wind als Hauch atmendes, durch die Weltgegenden als Ohren hörendes göttliches Lebewesen; die Welt, der Ur-„Mann" (Puruṣa) oder Ur-Mensch war der Dinge, Menschen und alle Einzelgottheiten umfassende All-Gott. Dann gab seine Gottesanschauung die dem Verfall unterliegende, sinnlich wahrnehmbare Gestalt der Existenzen im Makrokosmos wie im Mikrokosmos preis. und er erblickte den Gott nur noch in der sie, die Existenzen, alle durchwaltenden geheimnisvollen Kraft, verstanden zunächst als Vitalität (s. oben S. 4 A. 3), dann immer verfeinerter als die innerste Essenz ihres Wesens, als ihre Geistigkeit (Vorbildungen schon im Veda; Hauptdokumente: Die Upaniṣads mit ihrer Lehre von Brahman und Ātman [= Selbst]), bis sich im Sāṃkhya der Begriff des göttlichen „Selbst" im Kosmos und im Einzelorganismus verflüchtigt zu der Idee des bloßen, aller Qualität entleerten, aller Aktion entbundenen Bewußtseins, wie sie sporadisch schon in dem frühen Aitareya Āraṇyaka Keith III 2, 3 auftaucht „*The puruṣa* (hier = Seele, s. sogleich) *of the body is the incorporeal Self: its essence is the incorporeal conscious Self*". (Indem schließlich der Buddhismus auch noch das „Selbst" negiert, ist der Entgottungsprozeß beendet.) In der Bezeichnung dieses seelischen Selbst („Geist" in unserm Sinne ist kein ausreichender Ausdruck für die äußerst subtile Vorstellung von dem letzten Selbst im Organismus; auch bei dem Begriff „seelisch" haben wir von allem, was wir gewöhnlich unter seelischen Funktionen verstehen, zu abstrahieren, im Sāṃkhya gehört das zum Wesen der Prakṛti) greift das Sāṃkhya wieder zurück auf den alten Namen Puruṣa (puṃs), den man einst (Ṛgveda X 90) der manngestaltig gedachten Urmaterie beigelegt hatte, aus welcher, umgewandelt im großen kosmischen Opfer, der lebendige Organismus Welt geworden war. Wenn das Sāṃkhya umgekehrt den alten Gott Welt jetzt versteht als Welt-Gott, als das Letzte, Innerste, die Seele, nämlich das (kosmische) Bewußtseinsselbst in dem sonst völlig entgotteten Universum, so hält es sich dabei an die zweite Bedeutung des Wortes puruṣa: „Seele" (Garbe a. a. O. 356). Jahrhunderte der Entwickelung vermitteln zwischen den beiden weitgetrennten Auffassungen (Deussen, Gesch. der Philos. I 2 S. 332 f.). Am Charakter des umgebenden Textes ist uns die jeweilige Meinung des Wortes leicht erkennbar. Die von indischer Weisheit beeinflußten Tochter- und Enkelspekulationen jedoch haben hier nicht zu scheiden vermocht. So schwankt in der Gnosis die Vorstellung vom „Urmenschen" zwischen konkreter Massigkeit und spiritualistischer Subtilität hin und her (vgl. Bousset HG das Kapitel über den Urmenschen); nur an der Hand der indischen Quellen ist Klarheit zu gewinnen.

um den gesamten Bereich des Physischen erweiterte Welt des Materiellen[1] wird betrachtet als das Ergebnis der Prakṛti-„Tattva's", d. h. der Entfaltungen der Prakṛti, aus deren 23 verschiedenen Arten das Wesen des Organismus zusammengesetzt ist. Von unten nach oben, vom Groben zum Feinen verfolgt, besteht der Organismusbau aus vier Pentaden und drei Einzelwesenheiten[2], nämlich aus

5 groben Elementen (Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde),
5 feinen Elementen oder Tanmātra's, den Grundstoffen der groben,
5 Tatsinnen (der Rede, des Greifens, Gehens, Entleerens, Zeugens),
5 Sinnen der Wahrnehmung (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl),
Manas (Innenorgan der Wahrnehmung)[3],
Ahaṃkāra (Subjektivierungsorgan, „vermöge dessen wir uns für handelnd und leidend halten, während wir selbst davon ewig frei bleiben"[4]),
Buddhi (Organ des Urteils, der Unterscheidung[5]).

Die erste Pentade umfaßt das Grobstoffliche; die zweite bedeutet dem Inder die Vermittlung zwischen dem Grobstofflichen und den übrigen 13 Tattva's; sie dienen der sinnlichen Wahrnehmung, sind selber aber nicht wahrnehmbar; der Äther z. B. wird als Schall dem Gehör vermittelt[6].

Der Prakṛti und ihren Entfaltungen gegenüber steht auf der andern Seite allein der Puruṣa, das wahre (nicht materielle) Selbst, einfach, ungeteilt, unbeweglich und unveränderlich. Nichts hat er, der „24ste"[7],

1 Sollten wir nicht hier an der Quelle der philonischen Vorstellung von der γῆ (= Materie) als αἴσθησις im Gegensatz zum οὐρανός als νοῦς (Leg. alleg. 1) stehen?

2 Garbe, S. 23.

3 Vgl. Mahābhāratam Anugītā (= A) v. 668 „Das Manas sprach: Ohne mich kann die Nase den Geruch nicht riechen, die Zunge den Geschmack nicht empfinden, das Auge die Gestalt nicht erfassen, die Haut das Gefühl nicht wahrnehmen, und auch das Ohr vernimmt in keiner Weise den Ton, wenn es von mir verlassen ist".

4 Jacobi, Philos. Monatshefte XIII 420, Garbe 311, vgl. Mahābhāratam Bh. v. 977 „Der Mensch, in seinem Selbste betört durch den Ahaṃkāra, wähnt: Ich bin der Handelnde".

5 Vgl. Sāṃkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 23 (Garbe 308 A. 1) „Jeder gebraucht zuerst die äußeren Sinne, dann überlegt er [mit dem inneren Sinn (Manas)], dann setzt er mit dem Ahaṃkāra den betreffenden Gegenstand zu seiner eigenen Person in Beziehung, dann entscheidet er sich mit der Buddhi „Dies ist von mir zu tun", und darauf handelt er".

6 Mahābh. A. v. 1202 „Die Qualität des Äthers ist jene bekannte (der Ton) und wird perzipiert durch das Ohr, und die Gottheiten der Himmelsgegenden, welche sämtlich im Ohre wohnen, werden genannt als helfend bei der Erkenntnis des Tones".

7 Vgl. Mahābh. M. v. 11242 „Diese 24fache Natur der Prinzipien ist in allen Erscheinungen vorhanden". Ohne Frage erklärt sich von hier aus die Emanations-

oder bei Mitrechnung der Prakṛti der „25ste“, mit der Prakṛti und ihren 23 Tattva's gemein[1], als daß er die Bewußtseinsinstanz ist, an welche die von den Organen vermittelten Eindrücke des Sinnlich-Wahrnehmbaren gelangen, eine Beziehung, die der des Subjekts zum Objekt verglichen wird[2]. Das Erlebnis des Sehens, Hörens usw. ist ausschließlich Angelegenheit der materiellen Organe, das eigentliche Ich weiß nur darum.

Die Verbindung beider wird sinnlich geschaut als Fesselung. Das Prinzip der Fesselung, die Prakṛti, ist selbst der „Strick“, zusammengedreht aus den drei Guṇa's (= Fäden), ihren „Konstituenten“[3], dem Sattvam, das die Lustempfindungen, dem Rajas, das die Leidenschaften, und dem Tamas, das alle Dumpfheit umfaßt[4]; auch diese sind objektiviert, gewissermaßen als Wesenheiten, vorzustellen, so daß auch das ganze Reich der Empfindungen, — dieses freilich nicht Entfaltungen der Prakṛti, sondern ihr Wesen darstellend — in die Materie verlegt wird. Auch das Erlebnis des seelischen Empfindens ist rein Angelegenheit des Materiellen im Organismus, das eigentliche Ich weiß nur, daß Glück oder Leid empfunden wird. Wie es in Bezug auf Glück und Leid eines fremden Organismus nur weiß,

lehre der koptischen Gnosis. Die Pistis Sophia zählt (incl. der Sophia als Buddhi, s. unten) 23 Emanationen neben dem ἀόρατος (Puruṣa) als die προβολαί des ἀόρατος προπάτωρ 26, 18. Offenbar, weil der Sophia hier die Rolle des Puruṣa zufällt, sie also göttlicher Herkunft sein muß, gehört aber dieses System der Lichtwelt an. Dem Wesen nach entsprechen dem Sāṃkhya-System die Emanationen des Ἀνθάδης. Tote ὕλαι, ohne Kräfte, werden sie genannt, 43, 18. Das ist die Geisterwelt, deren Körperlichkeit Clemens A. Exc. ex Theod. 17 betont wird.

1 Daher die Angabe des Arabers Ibn al Murtaḍâ aus manichäischer Quelle, Keßler, Mani 351, „die Geister des Lichts hätten kein Gefühl noch Unterscheidungsvermögen“.

2 „Ein anderes ist das Objekt, ein anderes das Subjekt der Erkenntnis, Erkenntnisobjekt ist die Prakṛti (incl. Manas, Ahaṃkāra und Buddhi!), Erkenntnissubjekt ist der Fünfundzwanzigste“ Mahābh. M. v. 11402.

3 Garbe 274.

4 Jeder der Guṇa's, der drei „Feinde“, besteht nach Mahābh. A v. 873 f. aus drei Qualitäten, das Sattvam aus Freude, Liebe, Wonne, das Rajas aus Durst, Zorn, Ungestüm, das Tamas aus Ermüdung, Trägheit, Verblendung. — Daraus, daß das Wort Rajas zugleich Bezeichnung für den Luftraum ist (Bergaigne La religion védique II p. 118), darf man mit Oldenberg Up. 214 auf ursprünglichen Zusammenhang dieser Dreiteilung mit den indischen „drei Welten“ Himmel, Luftraum, Erde schließen. „Nach oben ist die Schöpfung reich an Sattvam, in ihrer Tiefe überwiegt das Tamas, das Rajas in der Mitte“ sagt die Sāṃkhya-Kārikā 54. Örtliche Lokalisierung des Psychischen haftete also auch der Guṇavorstellung an, die, wie in einem zweiten System, gleichfalls die ganze Welt, sie aufteilend, umfaßt. „Es gibt nur zweierlei, den Puruṣa und was nicht Puruṣa ist. Alles, was aus den drei Merkmalen (Sattvam, Rajas, Tamas) besteht, wird als prakṛti-artig bezeichnet“ Mahābh. M. v. 11353.

aber nicht fühlt, was dieser empfindet, wie es von Glück und Leid des eigenen in ferner Vergangenheit nur noch weiß, es nicht (mehr) fühlt, so steht es in Wahrheit zu allem Empfinden in Distanz. Oder besser: dieses nur Wissen um das Empfinden ist unser wahres Ich, das unveränderlich das gleiche bleibt. Das sich selbst Beteiligt-Fühlen, das von Stunde zu Stunde, von Minute zu Minute Veränderungen unterworfen ist, das ist der materielle Ahaṃkāra, das illusorische Ich.

Stellen wir uns den Puruṣa im tiefsten Innern der noch unentfalteten Materie, von ihr, als dem Strick (mit den drei Strähnen der Empfindungsgattungen) umschlungen vor, so haben wir das Sāṃkhyabild von dem Zustande der beiden Prinzipien vor der Menschwerdung resp. Weltentwicklung und erkennen in ihm die gleiche Situation, wie wenn im Eingang des chinesischen Traktats von den Schöpfergottheiten die untrennbar verbundene Mischung der Licht- und Finsterniswesenheiten vorgefunden wird. Wie das Sāṃkhya scheint dieser manichäische Text — ein Stück des Eingangs ist allerdings verloren — sie als schlechthin gegeben zu nehmen, andere Berichte motivieren sie, wie bereits erwähnt S. 4 A. 1, durch den Mythus vom Urmenschen; auf das Vordringen der Finsternis hin wird er, der (erste) Sendling aus dem Lichtreich (Leben = Puruṣa), als „Lockspeise“ in die Finsternis geschickt. Ihn persönlich rettet zwar ein zweiter Lichtgesandter aus der Umklammerung der Finsternis, seine „Söhne“ aber, oder seine „Rüstung“ muß er ihr überlassen (vgl. oben S. 17, 2, „mit einem Teil von sich kehrt der Puruṣa hinieden ein“); durch den Besitz dieser fünfteiligen Lichtkraft wird die Materie zum lebens- und entfaltungsfähigen Schöpfungsstoff.

„Infolge einer Erschütterung“ oder „infolge Gleichgewichtsstörung der Guṇa's,“ jedenfalls aber wie im Manichäismus letzten Endes im Interesse der gebundenen Gottnatur, läßt das Sāṃkhya die Menschwerdung resp. Weltentwicklung eintreten[1]. Die bis dahin regungslose Prakṛti

1 So Garbe S. Phil. 288, 1; doch fügt er Sāṃkhya und Yoga, Grundr. d. indoar. Philol. 1896[2] S. 21, hinzu: „Als Ursache . . . wird von der Sāṃkhya-Philosophie der mechanische Reiz angegeben, den die Seelen [die einzelnen Puruṣa's in den menschlichen Organismen] auf die . . . Urmaterie ausüben“, was die Bildersprache des Sāṃkhya erläutert „durch das Beispiel von dem Magneten und dem Eisen“ (S. 14; vgl. zu dem Bilde Corp. Herm. 4, 11). Ob durch Sturz oder durch die Anziehungskraft der Prakṛti in diese hineingeraten, immer scheint der Puruṣa den Anstoß zu ihrer Entfaltung gegeben zu haben. Auch die Gnosis kennt beide Motive, den Sturz (nach Petrusakten c. 38 rief der Urmensch, indem er sich kopfüber in die Welt hinabließ, die Schöpfung ins Dasein, die vorher nicht vorhanden war, die tot war und keine Bewegung hatte, vgl. für den Mikrokosmos den Fall des mandäischen Adakas in den

beginnt sich zu entfalten zu den 23 Tattva's des Organismus. Soweit diese zunächst vielleicht rein sukzessiv gedachte Entfaltung räumlich vorstellbar ist, geht, da der Puruṣa sich im Zentrum befindet und die Prakṛti ihn umschließt, die Richtung dabei von innen nach außen und zugleich — nicht als Chaos, wie der Hellenist sie fassen mußte[1], ist ja die Prakṛti gedacht, sondern als Gottheit[2], dem Range nach unmittelbar unter dem Puruṣa stehend[3] — von oben nach unten. Wie um einen ins stehende Wasser geworfenen Stein entsteht um den Puruṣa herum ein Strudel, dessen Bewegung sich in immer breiter werdenden Wellen fortpflanzt[4]. Und alle diese Ent-

Adam, r. Genzā 8) und die Anziehungskraft durch das Licht (vgl. unten Severus v. Antiochien Hom. 123 das unbewußt tappende Vordringen der Finsternis in dumpfer Gier nach dem Licht, von dem ihr dann ein Teil verfällt; s. auch Augustin De nat. bon. 42). Dasjenige, was herabstürzt oder was angezogen wird, haben wir im Sinne der alten indischen Welt-Gott-Bedeutung als „Leben" zu fassen (s. oben S. 18 und 1).

1 Vgl. den Naassenerpsalm, Hipp. Ref. V 10, 2 *ὁ δὲ δεύτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν Χάος.*

2 „Die Göttin Prakṛti" Mahābh. M. v. 11293. Auch die Götterlisten der Viṣṇu-Upaniṣads (Deussen, Sechzig Upanishad's S. 769 und 821) führen die Prakṛti.

3 Es will offenbar nicht nur Werturteil sein, sondern auch räumliche Vorstellung, wenn es häufig heißt, wie Kāṭh. Up. III 10 f., „höher als Manas steht Buddhi, höher als sie das große Selbst (das Selbst hier aber = Ahaṃkāra), höher als dies steht das Unentfaltete (= Prakṛti), höher als dies der Puruṣa". Deutlich bildet die Prakṛti die Spitze der Entfaltungen. — Oben stößt auch bei Th. b. Khōni die noch ungestaltete Finsternis an das Lichtreich, Cumont RM 11 n. 2, und im Mandäischen Divan wird die zweite Figur 29 l folgendermaßen erklärt: „Dies ist das Bild des Zihrūn, der auf dem Kopfe des Ur steht", Johannesbuch der Mandäer, Lidzbarski 216, 3. Zihrūn bedeutet Strahl (= Puruṣa), und der Ur ist die verkörperte Finsternis (speziell auch Ahaṃkāra s. unten S. 24). Vergleicht man Pistis Sophia 91, 9 ff., so könnte allerdings dieses Stehen auf dem Ur auch sagen sollen: er tritt ihn nieder.

4 „Aus dem Unentfalteten (Prakṛti) ist als zweites das große Prinzip oder Selbst (Mahān Ātma; hier wie häufig im Epos die Buddhi vertretend) hervorgegangen, aus dem großen Prinzip als drittes der Ahaṃkāra, aus dem Ahaṃkāra die fünf Elemente. Dieses sind die acht schöpferischen Prinzipien, und zu ihnen kommen sechzehn, welche bloß Umwandlungen sind, nämlich die fünf Viśeṣa's (= Tanmātra), sowie die fünf Sinne nebst den fünf Tatorganen und Manas", Mahābh. M. v. 11394 ff. Daß Benennung und Gruppierung der Tattva's vom orthodoxen System abweicht, auch willkürlich wechselt, ist charakteristisch für das außerklassische Sāṃkhya; gerade diesen Nebenformen aber stehen die gnostischen Nachbildungen besonders nahe. Der hier mit bestimmten, uns faßbaren Begriffen operierende Gedanke, daß aus einer göttlichen (weiblichen) ersten Kraft, direkt und indirekt, sieben (acht) selbstschöpferische Wesenheiten hervorgehen, beleuchtet mit einem Schlage den gesamten Vorstellungskreis, den Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, in dem Kapitel über die Sieben und die *Μήτηρ* behandelt (Wichtig scheint mir, daß in der mandäischen Gnosis neben der Siebenzahl für die

gottfeindlichen Mächte auch eine Achtzahl erscheint. „Ich habe dich an den sieben Wachthäusern des Todes vorbeigebracht, und vor den acht des Verderbens (vgl. Mand. Liturgien S. 37, Lidzbarski), hattest du keine Angst und Furcht" Reitzenstein IEM 61. Ebenso wird Testament Rubens 2, Testamente der zwölf Patriarchen, Schnapp bei Kautzsch Ps. Ep. 460 f. den sieben „Geistern der Verführung" — unter ihnen die Sinnesorgane! —, die von Beliar dem Menschen bei seiner Erschaffung gegeben werden, nachträglich in dem Geist des Schlafs — deutlich charakterisiert als Prinzip der *ἀγνωσία* — ein achter hinzugefügt.) und zeigt evident, daß ursprünglich die *Μήτηρ* der Gnosis keine mythologische Gestalt, sondern ein philosophischer Begriff ist. (Mythologisierenden Charakter hat die Prakṛti allerdings schon im theistisch modifizierten Sāṃkhya angenommen. Das Viṣṇu-Purāṇa, Wilson-Hall I 2 p. 23 ff., macht sie, verstanden als „mother (= womb) of the world", zur weiblichen Wesensform Viṣṇu's, dessen männliche der Geist (puṃs) ist.) Sie ist die leblose Materie, die Finsternis. Mit der manichäischen *Νεβρώδ* der Abschwörungsformel *ἣν εἶναι τὴν ὕλην φησί* haben wir die mandäische Rûhā zu identifizieren, die „Mutter der Welt" (vgl. Johannes-Buch 62, 3). Im Johannesbuch der Mandäer ist sie „die verführerische Rûhā" (199, 19), die „gekommen ist, um alle Welten zu verführen", oder auch „die lügnerische Rûhā" (187, 1). Ihre Rolle als Verführerin und Lügnerin werden uns die Sāṃkhya-Texte erklären. Es sei aber gleich bemerkt, daß es neben der physiologischen Finsternis-*Μήτηρ* eine der Soteriologie zugehörige Licht-*Μήτηρ*, entsprechend einer Form der Sophia, gibt, deren Erklärung ich einer Arbeit über die eleusinische Weihe vorbehalten muß. Der Finsternis entronnen, wird ja der Manichäer zur „Mutter der Leuchten" geführt, Frgm. M. 4, Reitzenstein IEM 22 f. Auch im Fihrist, Flügel 91, und bei Th. b. Khōni, Cumont RM 14 und 24, steht der Finsternis-*Μήτηρ* die Licht-*Μήτηρ* gegenüber. — Ist aber die Finsternis-*Μήτηρ* die Materie (des Sāṃkhya), so ergibt sich eine für das Verständnis der Gnosis nicht unwichtige Folgerung: Es muß dann die Deutung der sieben dämonischen Schöpfer auf die Planeten sekundär sein. Die in den oberen Schichten des Luftreichs lokalisierten sieben Archonten sind ursprünglich die psychischen Organe des Organismus, die „schöpferischen Prinzipien", die im Makro- und Mikrokosmos sich ihren Körper bauten. Daß sie die ärgsten Feinde der göttlichen Seele (= Puruṣa) sind, daß nur auf sie paßt, wenn Johannesbuch der Mandäer 201, 3 gesagt wird „Wer von den Planeten trunken gemacht wird, kann nicht zum Himmel emporsteigen" zeigen die indischen Parallelen unten S. 30 f. Die Planeten sind nur eingetreten für die Sāṃkhya-Tattva's, darum heißt es von ihnen, daß sie „das Licht nicht schauen" Joh.-Buch 65, 5; 82, 23 sind 'die Sieben' „die Toten, die das Leben nicht geschaut haben"; s. noch 210, 25 „durch Wut, Zorn und Leidenschaft Ptahils sind die Planeten entstanden" (Ptahil ist der Ahaṃkāra, dessen Produkte die Sinnesorgane sind, Mahābh. M. v. 11238 f.). Darum klagen sie, wenn in Adam der Puruṣa ihnen entflieht, „ihr Glanz sei von ihnen genommen worden"; darum steht ihnen nach dem Aufstieg Adams „ewige Fesselung" bevor (Reitzenstein IEM 56). Die psychischen Organe des Organismus sind dann, ohne Leben, ohne Bewußtsein, nichts mehr als Prakṛti im Zustande der Unentfaltetheit. Durch die astrale Umdeutung nur ist der Sinn hier überall verloren gegangen. — Gruppierungen wie Mahābh. M. v. 8990 „Der Sinne gibt es fünf im Menschen, das Manas wird als sechstes gezählt, als siebente gilt die Buddhi, als achter der Puruṣa" haben, kosmisch gefaßt, der gnostischen Vorstellung

faltungen und Gestaltungen von der Buddhi an bis zu den groben Elementen sind erfüllt von den drei Guṇa's. Man sieht, bei Blickeinstellung zunächst auf den Kosmos, den Organismus von oben, von den Geisteskräften herab, entstehen — immer in den indischen Kosmogonien schon des Veda und der Brāhmaṇa's sind Wille und Vorstellung das Erst-

von der Hebdomas und Ogdoas zur Grundlage gedient; aufs allernatürlichste löst sich dann das Rätsel, warum der Abstieg der Seelen durch die sieben Sphären ihre Bekleidung mit Sinnlichkeit bedeutet (Poimandres I 24, Macrob. In somn. Scip. I 11 f.; weitere Beispiele Bousset Hauptprobleme 361 ff.; auch im Viṣṇu-Purāṇa p. 30 ff. werden die Emanationen „bekleidet" mit den Guṇa's). — Wenn die Valentinianer die Entstehung der materiellen Welt auf die Leidenschaften der oberen Sophia (vielleicht die soteriologische *μήτηρ*, fälschlich eingetreten für die Prakṛti) oder ihrer Tochter, der Sophia Achamoth (= Buddhi), zurückführen, und der letzteren die seltsame Liebessehnsucht nach dem höchsten Urwesen, hier *Βυθός*, unterlegen (Bousset H G 16), so ist das mystisch mythologisierende Ausgestaltung der erkenntnistheoretischen Idee von dem dumpfen Drang der Materie nach dem Gott „Leben" (vgl. übrigens auch Mahābh. M. v. 11328 „Diese Verbindung der beiden, des Unvergänglichen und des Vergänglichen, ist zu vergleichen mit der Verbindung zwischen Mann und Weib"). — Namentlich aber die merkwürdige Konzeption des Ahaṃkāra, des materiellen (falschen) Ichbewußtseins, des eigentlichen Prinzips allen Wahnes, sehen wir in der Gnosis die verschiedensten Gestalten annehmen. Ihn finden wir wieder in dem Schöpfergott der Valentinianer, dem „Sohn der der geistigen Wesenheit baren Mutter" (Iren. I 11, 1), der alles erschafft, „ohne davon zu wissen", und doch meint, er allein sei alles" (I 17, 1); in dem Authades der Pistis Sophia, einem der *τριδύναμοι* (25, 38), der Herrscher ist über den ganzen dreizehnten Aion (27, 8 ff.), der aus sich eine große *δύναμις* mit Löwengesicht, halb Feuer, halb Finsternis (= Rajas und Tamas) emaniert (28, 14 ff.) und aus seiner *ὕλη* eine Menge sehr gewaltiger *ὕλαι* (35, 9 u. oft, dessen Licht die Sophia (= Buddhi) irrtümlich für das der Gottheit hält(!) (27, 36 ff.; vgl. Mahābh. Bh. v. 1486 „eine Buddhi, welche, von Finsternis (Tamas) umhüllt, das Falsche für das Rechte hält und alle Dinge umgekehrt sieht als sie sind, eine solche Buddhi (falsche Weisheit) heißt tamashaft"), und der mit seinen andern *ὕλαι* — 91, 10 sind sie ein Basiliskengesicht mit sieben Köpfen — sie, die Sophia, anlockt und im Chaos quält (27, 20 ff.). Ihn, den Ahaṃkāra, finden wir ferner in dem Ptahil der Mandäer (s. oben), der aus dem Spiegelbild des Abatar (Puruṣa) im schwarzen Wasser (Prakṛti) entsteht, Brandt Mand.-Rel. 51, und ebenfalls in dem gewaltigen Ur, dem finsteren Sohn der Rûhā, vor dem, wie er in das schwarze Wasser springt, dieses „sich dreht wie in einem Strudel" (Nachbildung des Puruṣasturzes in die Prakṛti?), 8. Trakt. r.; er, „der Meister der ganzen Finsternis", ist es vornehmlich, der den Ansturm gegen die Lichtwelt unternimmt, der mit anderen Worten das Leben für das Ich begehrt, und wenn er daraufhin gefesselt wird (Bousset H G 30 u. 40), so entspricht das der Gefangenschaft der Finsterniselemente im Kosmos, s. den manich. Trakt. oben S. 6. Man lese doch gnostische Literatur einmal mit der Liste der Sāṃkhya-Tattva's und mit Sāṃkhya-Texten in der Hand: immer wieder wird man auf Gestalten und Angaben stoßen, hinter deren phantastischer Allegorik die philosophische Aufteilung des Menschen in seine materiellen Bestandteile steht.

entstandene, das sich den Kosmoskörper als Standort bildet —, sieht, wie die Vorstellung von (kosmischen) Schichten, deren obere die Regionen der (kosmischen) ψυχή mit ihren δυνάμεις [1], und deren unterste die Elemente

1 Das Problem, wie dann aus diesen Gebieten der psychischen (Kosmos-)O gane in der Gnosis die Sphären der Planeten geworden sind, würde einer eingehenderen Untersuchung bedürfen als hier geboten werden kann. Nur auf einen Punkt, der den Anschauungswandel erleichtern mußte — er könnte ihn auch nahe gelegt haben —, möchte ich hinweisen. In dem Oberbegriff graha, Greifer, finden wir nämlich schon im Sanskrit beide Vorstellungen vereint. Die Sinnesorgane sind die graha, weil sie von den Objekten Besitz ergreifen, um die Seele an sie zu binden (Śaṅkara zu Brahmasūtra II 4, 6, Deussen Gesch. d. Philos. I 2, S. 243). So ist der Geruchssinn der graha; der Geruch selber, der dem Objekt anhaftet, ist der atigraha, der Übergreifer. Wo beide, graha und atigraha, in Beziehung zueinander treten, wird diese als Verknüpfung geschaut und granthi, Knoten, genannt. Indem die Sinneswahrnehmungen sich als Knoten um das Herz, den Sitz des Selbst, schlingen, knüpfen sie dieses an dieAußenwelt (Deussen, Sechzig Upanishad's S. 287 A. 1). Von diesen Knoten des Herzens ist in den Upaniṣads wiederholt die Rede. „Wenn alle Knoten sich spalten, die umstricken das Menschenherz, dann wird, wer sterblich, unsterblich" Kāth. VI 15). „Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut (das alleinige Selbst selber im Weltall und im Herzen), dem spaltet sich des Herzens Knoten; dem lösen alle Zweifel sich, und seine Werke werden Nichts" (Muṇḍ. II 2, 8, s. auch II 1, 10; III 2, 9; den auffallenden Terminus 'Knoten' (im Sinne von Wirrnis, Betrug) verwenden übrigens auch die Mandäer und Herakleon, Iren. I 21, 5, wie Reitzenstein D. mand. Buch d. Herrn d. Größe 87 f. feststellt). – Und die gleiche Vorstellung von gefährlichen Greifern verband sich mit den Planeten. Vor allem Rāhu, der zusammen mit Ketu das drachengestaltige Ungetüm der Finsternis am Himmel darstellt und von der mythischen Astrologie den Planeten zugerechnet wird (s. oben S. 7 A. 1), ist der graha κατ' ἐξοχήν, was uns weiter unten noch beschäftigen wird; aber auch die fünf (oder mit Sonne und Mond sieben) echten Planeten heißen graha, weil sie den Menschen magisch ergreifen (Petersburger Wörterbuch). In Bezug auf die Sonne zum wenigsten ist das noch einigermaßen durchsichtig. „Now the graha forsooth is he that burns yonder, since by him all the creatures are held" Ś. Br. IV 6, 5, 1, s. dort § 5 auch die Verfluchungsformel „he approaches the . . . sun thinking „thou art the seizer, seize thou N. N. by that and that evil". Die grahi (seizure) wird dabei ganz anschaulich vorgestellt. Die Strahlen der Sonne nämlich stehen in geheimnisvoller unmittelbarer Verbindung mit dem Aderneß oder den Lebenshauchen, also dem Prinzip des Lebens, im Menschen (dazu unten weiteres), und ein eigentümlicher liturgischer Text des Śatapatha Brāhmaṇa (II 3, 3, 7), der den Opferer über die gefährliche Machtsphäre der Sonne hinausführen läßt durch Agni, das Opferfeuer, den sakrifikalen Psychopompos, nimmt schon die astralfatalistische Diskreditierung der Sonne (vgl. den übelbeleumdeten Gestirngottzöllner Šamiš in der mandäischen Gnosis) und die Idee der Seelenrettung durch den Lichtboten vorweg: „Yonder burning sun is no other than death . . it is by the rays of that (sun), that all these creatures are attached to the vital airs, and the breath of whomsoever he (the sun) wishes, he takes and rises, and that one dies. And whosoever goes to yonder world, not having escaped that death, him he causes to die again and again in yonder world (es ist der gefürchtete „Wiedertod" des Veda, der auch den Mandäern bekannt ist,

bilden, sich ergibt, und wie die Qualitäten der drei Welten Sattvam, Rajas und Tamas den kegelförmigen Organismus folgerichtig durchspielen. Man sieht, bei Blickbeschränkung auf den menschlichen Organismus, ferner, daß in dieser Gruppierung seiner Bestandteile die hellenistische Lehre von der Dreiteilung des Menschen in *σάρξ*, *ψυχή* und *πνεῦμα* dogmatisch begründet gegeben ist. Ein und dasselbe orientalische System erklärt also die Mysterien-Anschauung von den Element- und Irrgötter-Reichen im Weltraum, die der Myste bei der Weihe (in der Gnosis die Seele nach dem Tode) zu passieren hat, und zugleich auch den gnostischen Begriff der *ψυχή* in ihrer Minderwertigkeit gegenüber dem *πνεῦμα*. Daß es gefährliche kosmische Zonen gibt, hat zum Dogma nur dadurch werden können, daß man im Universum einen Organismus sehen, und daß man die „seelischen" Funktionen als schwere Gefahr für den Gottesteil im Menschen fassen lernte. In der Diskreditierung des Psychischen hatte schon jenes System seinen Schwerpunkt. Unermüdlich warnt das Sāṃkhya vor dem Trug der Sinnes- und Innenorgane, die den immateriellen Puruṣa verstricken wollen in ihr materielles Vorstellungs-, Willens- und Empfindungsleben. Nicht der grobe Leib ist die schlimmste Fessel für ihn, der sogenannte „feine Leib" (liṅga), den die feinsubstantiellen Organe zusammen bilden, ist die weit mehr zu fürchtende. Und von diesem dreizehnteiligen, aus den zehn Außen- und den drei Innen-Organen bestehenden feinen Leib, der in dem groben Leibe steckt wie in einem Futteral[1], lehrt überdies das Sāṃkhya, daß er, wenn der Körper im Tode zerfällt, nicht mit zu Grunde geht. In ihm sind Gedanken, Worte und Taten des Menschen beschlossen, er ist der Repräsentant des „Werks", das nach indischer Lehre Vergeltung heischt; somit muß er auch die „Frucht des Werkes" (Karman)[2] auskosten in immer neuen Existenzen, bis kein Rest

Mand. Liturgien 39, Johannes-Buch 105, 3 Lidzbarski), even as in this world one regards not him that is fettered". Wenn der Opferer aber das Agnihotram, das Opfer, vor Sonnenaufgang darbringt, „he firmly plants himself on that death . . and when he (the sun) rises, then in rising — die Feuersäule flammt dicht vor dem Erscheinen der Sonne gen Himmel — he (Agni) takes him up, and thus he, the Sacrificer, escapes that death. This then is the release from death . . . . and verily, he who knows that release from death . . . is freed from death again and again". (Das Wissen — hier noch um mystisch vorgestellte geheime Zusammenhänge, namentlich um die magische Kraft des Opfers — ist schon in den Brāhmaṇa's beständig das sichere Rettungsmittel vor Gefahren).

1 Treffsicher hat im Mandäischen Reitzenstein a. a. O. 88 die Vorstellung bereits erspürt.

2 Zu dem wichtigen allgemein indischen Begriff der Werkvergeltung, dem Karman, vergleiche man die Schilderung des *ἀντίμιμον πνεῦμα* Pistis Sophia 183, 17 ff., 193, 20 ff.

mehr übrig ist — was nie geschehen kann, denn jede Existenz fügt zu den alten Taten neue. Alle Tode überdauernd, wandert er fort in Ewigkeit, und für die göttliche Seele, die gebunden in ihm mitgeführt wird, gibt es kein Entrinnen, es sei denn, sie würde erlöst. Das dreizehnteilige Liṅga lehrt Vijṇānabhikṣu (Garbe 327, 3); da andere Quellen aber, z. B. Kārikā 41, dem feinen Leib, weil er ohne „Basis" nicht bestehen könne, in den fünf Tanmātra's noch eine Grundlage geben, so daß bis auf die groben Elemente der gesamte Organismus wandert, so ist auf die numerische Übereinstimmung der manichäischen Dreizehnteilung mit dem Linga des Sāṃkhya nicht allzuviel Gewicht zu legen. Dem Charakter nach hat die indische Reihe die manichäische ja offenbar bestimmt. Die Verbindung von grob- und feinstofflichen Pentaden mit drei spekulativ gewonnenen innersten und höchsten Einzelkräften, die Zurechnung der psychischen Anlagen zu den stofflichen Bestandteilen, zeugt von einer so eigenartigen Auffassung vom Organismus, daß sie nicht wohl zweimal aus verschiedenen Voraussetzungen entstanden sein kann.

Die Verwandtschaft geht aber noch weiter. Die ganze Allegorie vom Gefängnis ist Gedankengut des Sāṃkhya. Schon von den frühen Upaniṣad's an läßt sich die Entwicklung der Vorstellung in Indien verfolgen. Sobald man das Wort puruṣa in seiner zweiten Bedeutung „Seele" faßte, bezeichnete man den Leib gern mit einem Wortspiel als das pura (Burg, Palast, Stadt)[1] des puriśaya, des in der (Leibes-)Stadt Befindlichen[2], der von den Organen als seiner Dienerschaft umgeben ist,

1 „Das ist fürwahr jener Puruṣa, welcher in allen Burgen (Leibern) als Burgbewohner weilt" Bṛh. Ār. Up. II 5, 18. (Ganz ähnlich die koptische Gnosis „das ist der in der *μονάς* befindliche *μονογενής*, der in ihr nach Art einer Stadt *(πόλις)* wohnt" C. Schmidt a. a. O. 343. 32.) Dabei werden die (drei) inneren Organe zu den Torhütern, die den Wahrnehmungen und Empfindungen die Pforten (Sinnesorgane) öffnen. „Jene drei sind der Tore Wächter, und alle übrigen (Organe) die Tore" (Sāṃkhya-Kārikā 35). — Das Bild ist mit übernommen in die astrale Umdeutung der kosmischen Psyche. Noch die Planeten sind die (feindlichen) Torwächter; will die Seele an ihnen vorbei (ursprünglich aus dem individuellen Organismus!), so muß sie sich durch Tribut lösen. Kenntnis der Archontennamen (= Erkenntnis, s. unten), oder Siegel (s. unten), später auch unverständliche Zauberformeln, ermöglichen ihr den Durchgang in die Freiheit. Vielleicht beruht der berüchtigte Libertinismus der Karpokratianer (Leisegang Gnosis 263 ff.) gleichfalls auf der Idee des Tributs.

2 „In die Stadt mit den neun Toren (Leibesöffnungen) ist er als Wandervogel eingekerkert und doch gebietend als Herr alles Seienden, des unbeweglichen und beweglichen", Mahābh. M. v. 8765. „Die heilige Stadt mit den neun Toren ist von diesen Wesenheiten erfüllt; in ihr liegt, sie durchdringend, das große Selbst (Mahān Ātma); darum wird es der Puruṣa genannt" v. 7679. „Den Körper betrachtet man als die Stadt; als Herrscherin in ihr gilt die Buddhi (hier steht der Puruṣa seiner Wohn-

oder dem, wie einem echt orientalisch untätigen König, ein nach Rangstufen gegliederter, emsig beschäftgiter Beamtenstand, mit dem Minister (Mahān Atma oder Buddhi) an der Spitze, unterstellt ist[1]. In dieser Deutung wird zunächst nur die absolute Überordnung des Puruṣa — wir dürfen nicht vergessen, daß alle Tattva's der Prakṛti entthronte Götter sind und daß die drei Innenorgane sogar Anspruch auf die Würde des höchsten Prinzips gehabt hatten —[2] geflissentlich betont. Bei pessimistischer Auf-

stätte bereits als ein Fremder gegenüber), und das Manas ist es, welches die Zwecke der Buddhi besorgt. Die Sinnesorgane sind die dem Manas unterstellten Bürger . . " v. 9124. — Es ist zu beachten, daß der gleiche Widerspruch, der hier die oberste Entfaltung der Materie mit dem gefangenen Puruṣa verwechselt, in der Gnosis begegnet. Der Buddhi (Erkenntnis; „sie vermag die feine Scheidung zu treffen zwischen Prakṛti und Geist" Kārikā 37; schon das Sāṃkhya weist also die Erkenntnis, die Sache des Puruṣa sein sollte, es häufig auch ist, hier haben wir eine der größten Unklarheiten der Lehre — gelegentlich der Buddhi zu) entspricht die „gefallene" Sophia in ihrer Halbschlächtigkeit bei Iren. I 4, 1; 5, 3; 29, 4; 30, 2 f. und in der Pistis Sophia. Bei den Gnostikern des Irenäus (I 30 f., s. auch Epiph. haer. 37, 3) ist die Sophia, die „*ἀριστερά*", richtig die Mutter des Jaldabaoth (Ahaṃkāra), der mit seinen sechs Emanationen „die Sieben" repräsentiert. Der Mythus ihres Falles muß aber aus der Vorstellung entstanden sein, daß sie ursprünglich gleichen Wesens war wie der *Ἄνθρωπος*; vielleicht ist die Deutung ihres Namens als 'Erkenntnis' (s. unten bei Behandlung der Zwölfzahl) die Veranlassung gewesen; denn als die Erkenntnis ist sie in der Tat identisch mit der Soter-Form des *Ἄνθρωπος* (s. unten das Nähere). — Fast scheint es, als sei die *Ψυχή* des Naassenerpsalms, das weibliche Gegenbild des *Ἄνθρωπος*, direkt mit den Zügen der indischen Buddhi gezeichnet. „Die Buddhi, wenn sie im Menschen wohnt, befindet sich in drei Zuständen; manchmal empfängt sie Lust (durch das Sattvam), manchmal wird sie in Leid versetzt (durch das Rajas), manchmal ist sie weder von Lust noch von Unlust berührt (vermöge des Tamas)" Mahābh. M. v. 7088, ähnlich v. 9005; man vergleiche die leider schlecht überlieferte Form bei Hippolyt V 10, 2 *ποτὲ [μὲν] βασίλειον ἔχουσα βλέπει τὸ φῶς, . . ποτὲ δὲ κλαίεται χαίρει, ποτὲ δὲ κλαίει κρίνεται, ποτὲ δὲ κρίνεται, θνήσκει*". Schon in indischen Texten fällt jedenfalls die Buddhi auch bereits mit dem Puruṣa zusammen, „die Buddhi ist das Selbst des Menschen", sagt das modifizierte Sāṃkhya des Epos einmal geradezu, M. v. 9001.

1 Sāṃkhya-Sūtra II 47.

2 Nicht nur die Elemente sind dem alten Inder echte Göttergestalten; auch von den Sinnesorganen reden die Brāhmaṇas und frühen Upaniṣads (s. Aitareya Up. II 1) gern als von „diesen Gottheiten". Das Manas vornehmlich wird mehrfach geradezu henotheistisch gewertet; schon Ṛgv. I 164, 18 ist das *devam manas* „das Eine"; am schönsten Vājasaneyi-Saṃhitā 34, 3 f. „(das Manas), das als Bewußtsein, Denken und Entschließen, das als unsterblich Licht (!) verweilt im Menschen, das diese Welt, Vergangenheit und Zukunft, das alle Dinge in sich schließt, unsterblich . . ." (vgl. noch Bṛh. Ār. Up. IV 3, 7, Taitt. Up. II 3, Praśna Up. IV 2). — Vergöttlichung des, wie es scheint, neuen Begriffs Ahaṃkāra freilich finde ich nur im Epos, in Partien, die den späteren (theist schen) Volksreligionen angehören. „Alsdann schafft er, der Weise

fassung von seiner Lage wird dann das „pura“ zum Gefängnis[1] und der Stab der Diener zu den Feßlern des Gefangenen. Die Fesseln *(bandha)* sind die Guṇa's, die von der Prakṛti „nach Lust und Belieben wie zum Spiele hundertfach und tausendfach entfaltet werden“ (Mahābh. M. v. 11621). Was immer unter den Begriff des Erlebens fällt, wird für den Puruṣa zum „bandha“[2]. Kein Sinneseindruck, aufgefangen von den

(Gott Brahmán), den Ahaṃkāra als ein Geschöpf von göttlicher Wesenheit“ M. v. 11575. Ähnlich wird er M. v. 7527 zum „Erstgeborenen“ Viṣṇu's als Puruṣa. Die eingehende Schilderung des Ahaṃkāra M. v. 6780 ff. „Der, welcher Ahaṃkāra genannt wird, der als die Seele von allen Wesen die Wesen schuf, er, in der Tat, ist jener kraftvolle Brahmán, von welchem diese fünf Elemente herstammen. Die Berge heißen seine Knochen, sein Fett und Fleisch ist die Erde, die Organe sind sein Blut, der Äther sein Bauch usf.“ scheint mir darum besonders beachtenswert, weil sie mit der mandäischen Bezeichnung des Krun als des „großen Fleischberges“ (r. Genzā 8) zusammenstimmt: Der alte Puruṣa des Ṛgveda ist hineingesehen, dort in das materielle Zerrbild des Sāṃkhya-Puruṣa, des Ahaṃkāra, hier in die Widersachergestalt des Erlösermythus, s. unten. — Die ursprüngliche hohe Bedeutung der Buddhi ist schon dadurch bewiesen, daß für sie der Mahān Ātma (das große Selbst; Kāṭh. Up. III 10 und VI 7 steht es statt des Ahaṃkāra neben der Buddhi) eintritt. Der ganz entmaterialisierten neuen Gottesauffassung des Sāṃkhya entsprach die Vorstellung der brahmanischen Schulen vom höchsten Prinzip nicht mehr; so wird der Ātman — schon Taittirīya Up. II 4 fällt er zusammen mit der Buddhi — seiner göttlichen Geistigkeit entkleidet und auf die Seite der Materie geschoben. — Maitrāyaṇa Up. II 5 begegnen die drei Innenorgane als Manifestationen des Puruṣa „jener rein Geistige, welcher sich bekundet durch das Vorstellen (Manas), das Entschließen (Buddhi) und das Ichbewußtsein (Ahaṃkāra) . . .“

1 Daß uns das psychologische Bild vom Gefängnis altbekannt und vertraut ist, ist seiner Verwendung in der platonischen Philosophie zuzuschreiben. *Ὁ μὲν οὖν ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν ἄνθρωποι* (Phaidon 62 B vgl. Kratylos 400 C, Phaidros 250 C). Auch die zugehörige Karman-Lehre ist klar zu erkennen, wenn Kratylos 400 C das *σῶμα* (=liṅga) so lange das Gefängnis der Seele sein muß, bis diese ihre Strafe abgebüßt hat. In das Vorstellungsbereich des Sāṃkhya führt auch die Charakteristik der Seele Phaidon 82 E *διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκόλλημένην, ἀναγκαζομένην δ' ὥσπερ δι' εἱργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα, ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδωμένην, καὶ τοῦ εἱργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα, ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστ' αὐτὸς ὁ δεδεμένος ξυλλήπτωρ εἴη τῷ δεδέσθαι . .* Die Herkunfts- oder Vermittlungsspuren weisen auf die Orphik (Kratylos 400 C) und den Pythagoreismus *„Καὶ Φιλόλαος ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων καὶ τὸ ἕνα εἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὕλης δεικνύει* Athenag. 6 p. 6, 13 Schwei̯er. *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινα τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθαπται* Frg. 14 Diels V S [2] 245, 16—18.

2 Vgl. Mahābh. M. v. 13786 die Klage „in den allgemein menschlichen Fesseln“ (guṇa's) gebunden zu sein und A. v. 882 ff. „Die Begierde will erlangen, und was sie erlangt, das sind zumeist die Qualitäten des Rajas; hat man aber erst diese ange-

Außenorganen, verarbeitet von den Innenorganen, ausgelöst in Erkenntnis, Empfindung und Tat, und dem Puruṣa zur Kenntnisnahme dargeboten in jedem Akt dieses Prozesses, der nicht diese Beziehung zu dem Bewußtsein ausnützte zu unrechtmäßiger Ansichkettung desselben, der nicht das Selbst verführte, sich in eins zu setzen mit jenem Erkennen, Empfinden, Handeln und es dadurch hineinrisse in einen seiner guṇalosen Gott-Natur völlig una gemessenen Zustand[1]. In der Vortäuschung, der Puruṣa habe Anteil am Reich der guṇa's, besteht die Bindung; die Vortäuscher sind die psychischen Organe[2].

Für den unseligen unwürdigen Zustand des Puruṣa, wenn das Bewußtsein sich mit den guṇabehafteten psychischen Organen identifiziert, hat nun das Sāṃkhya charakteristische technische Ausdrücke gebildet, wie Verstricktheit, Verwirrung, Verblendung, Schlafversunkenheit, Rausch-

nommen, so erlangt man meistenteils auch die Qualitäten des Tamas. Und durch diese Qualitäten knüpft sich neu des feinen Körpers Bindung. Immer und immer wieder wird er geboren und strebt nach Werken. Geht der Lebenslauf zu Ende, wird sein Leib von ihm getrennt und zerstreut, so muß er wieder durch neuen Lebenslauf zu neuem Tode eilen."

1 Wir dürfen das Sündenbekenntnis der Manichäer vergleichen, A. v. le Coq, Chuastuanift Abh. Berl. Ak. 1910 Anhang, S. 26 „mit Augen sehend mit Ohren hörend, mit [Zungen] redend, mit Händen berührend, mit Beinen wandelnd, lange quälen wir ununterbrochen das Licht des fünffältigen Gottes" (= Bewußtseinsselbst, s. unten).

2 Sie sind die „Teufel, Hexen und Feen", die im Fragment Salemann (Bull. de l'Acad. de St. Pétersb. 1912, IEM 38 f.) den Gefangenen bedräuen; und sie sind es, die Joh.-Buch der Mandäer 63, 69 den lichtortentsprossenen Śum rauben und sich vornehmen: „wir wollen ihn an uns fesseln und zum Haupt über uns machen, wir wollen ihn in harte Gefangenschaft bringen, damit er die göttlichen Reden vergesse. Schwere Krankheiten wollen wir gegen ihn loslassen, damit er seinen Herrn aus dem Sinne verliere". Mit dem Hinweis auf ihre Nichtigkeit wird dann Śum von dem herbeieilenden Helfer getröstet: „Die sieben Dämonen, die dich verfolgt haben, gehen zu Grunde, du aber steigst zum Lichte empor". (Man beachte, daß mit dem gleichen Argument Paulus die Archonten und ihre Weisheit abtut, 1. Kor. 2, 6, und man versuche einmal, vermittelst der Vorstellung von den ins Kosmische übertragenen Sinnesorganen sich die geheimnisvolle Macht dieser *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου* oder der *κοσμοκράτορες τοῦ σκότου τούτου* Eph. 6, 12, der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* Kol. 2, 15 und der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Kol. 2, 20, Gal. 4, 3 zu erklären (vgl. oben S. 9 f. A. 3); weit besser als aus der farblosen Dämonologie und der religiös wenig fruchtbaren Astralmystik, die hier die Grundbedeutung mehr oder weniger verdunkelt haben, rechtfertigt sich aus dieser die Knechtung des Menschen unter widergöttliche Gewalt; selbst in der dämonologischen Umbildung Lk. 11, 21—26 dürfen wir in den *ἕτερα πνεύματα ἑπτά*, mit denen das noch nicht definitiv vertriebene *ἀκάθαρτον πνεῦμα* in seinen *οἶκος* zurückkehrt, die gesamte materielle Sinnestätigkeit erblicken.

betäubtheit[1]; sie alle bezeichnen das nämliche: den Wahn des Puruṣa.

1 „Wie ein Lahmer ist er strickgefesselt durch die Früchte seiner guten und bösen Taten (Karman; „wie die Wogen großer Ströme lassen sich die Taten, die er zuvor getan, nicht rückwärts wenden"); wie im Gefängnis ist er freiheitsberaubt (vgl. im Traktat p. 32 = JA 1911 p. 528 die Gefangennahme der fünf Lichtkräfte durch den Dämon „auxquelles il ne permit plus d'être indépendantes"), . . . wie Rauschtrank so berauscht ihn der Rausch der Verbiendung (vgl. oben S 23), wie von böser Macht besessen wird er umhergetrieben, wie das von einer großen Schlange Gebissensein, so ist sein von den Sinnendingen Gebissensein, gleichwie tiefe Finsternis ist sein von Leidenschaft Blindsein . . ., gleichwie ein Traum ist sein Trugbilder-Sehen" (Maitrāyaṇa Up. IV 2. Das Trunkenheit- und Schlummer-Motiv hat E. Norden im griechischen Dualismus a. a. O. 132 f., 198 ff. bis hinauf in die frühe vorsokratische Philosophie verfolgt. Eine Parallele, die durch das Hinzutreten von Wiedergeburts- und Vergeltungsvorstellungen (Empedokles) noch gewichtiger wird). „Vermöge dieser Verwirrung kennt er den in ihm selbst stehenden, hehren, heiligen Schöpfer nicht, sondern vom Strom der Guṇa's fortgerissen, wird er haltlos, schwankend, gebrochen, begehrlich, ungesammelt, und in den Wahn [des Ichbewußtseins, Ahāṃkāra] verfallend wähnt er: 'ich bin dieser, mein ist dieses' und bindet sich selbst durch sich selbst wie ein Vogel durch das Netz" (Maitr. Up. III 2). Man stelle dazu die obige Schilderung des Gefangenen im manichäischen Traktat (S. 11); die Bilder entsprechen alle der Sāṃkhyaterminologie. Durch die Sāṃkhyavorstellung von den Tattva's und Guṇa's wird die Situation der eingeschlossenen Lichtkraft, wie sie allem nach innen gespritzten Gift der verschlungenen Schlangen ausgesetzt ist, klar; die befremdliche Unfähigkeit des Gefangenen, seiner Eltern und Verwandten zu gedenken, gewinnt Sinn aus der Vorstellung von der Unfähigkeit des weltanhänglichen Menschen, den Gott in sich, d. h. den Ursprung seines Selbst, zu erkennen. Genau das ist gemeint in jenem von Salemann veröffentlichten Fragment (IEM 38): „da er (der Böse) die Seele blind und taub gemacht hatte, (war sie) ohne Bewußtsein und verwirrt, so daß sie zuerst nicht erkannte den Urgrund und Nabel ihrer selbst". Bis zu dem Ausdruck „Nabel", der sich nach vedischer Terminologie völlig deckt mit „Ursprung" (Bergaigne I 35 ff.; der Ausdruck nimmt Bezug auf eine Formel der *ἀγνωσία*, die Corp. Herm. XI verwendet wird, *οὐκ οἶδα τίς ἤμην, οὐκ οἶδα τίς ἔσομαι;* die grübelnden Fragen nach *ἀρχή* und *τέλος*, „katechismusartig" aneinandergereiht, in denen E. Norden a. a. O. 101 ff. einen festen Typus erkannte, haben schon in den Eingangsworten der Śvetāśvatara Up.: „Woher sind wir? Wodurch bestehen und worin sind gegründet wir?" und der Zielweisung I 7 f. und 10 f., ihr indisches Gegenbild), sind die Begriffe alle indisch. „Der wahre Verwandte" ist technischer Ausdruck für den universellen Puruṣa (Mahābh. M. v. 11444); sein Köpflings-Herabhängen wird bestimmt sein durch das alte mythische Bild von Aśvattha, dem Welt-Feigenbaum: „Die Wurzel hoch, die Zweige abwärts steht jener ewge Feigenbaum" (Kāṭh. Up. VI 1; das Bild scheint gewonnen an der Wirkung der Sonnenstrahlen: „In den Abgrund stellt Varuṇa der König . . aufrecht den Stamm des Baumes, abwärts richten sich — oben ist ihr Grund —, unter uns sollen sie geborgen sein, seine Strahlen" Ṛgv. I 24, 7; jedenfalls ist die Entfaltung des Lebens vom Himmel ausgehend gedacht), „als Baum im Himmel wurzelnd, steht der Eine, der Puruṣa, der diese gauze Welt füllt", Śvet. Up. III 9 (man möchte die mystische Rede des gekreuzigten Petrus damit zusammenstellen, Petrusakten 37, vgl. oben S. 21 A. 1).

Dieser Wahn, dem er im Zustande der Gebundenheit verfällt, ist die avidyā[1], das Nichtwissen um die Andersartigkeit des Selbst, das Nicht-Unterscheiden-Können zwischen dem materiellen Pseudo-Selbst (Erleben) und dem göttlichen Selbst (unbeteiligtes bloßes Wissen um das Erleben), das Nicht-Erkennen-Können dieses reingeistigen Gottes in sich[2], das ihn

1 „Durch avidyā geistig umnachtet, verstrickt er sich immer wieder" Mahābh. M. v. 11514. „Was habe ich bisher gemacht, so denkt er, daß ich diese Zeit hindurch in einer Persönlichkeit wie ein Fisch im Netze aus Unwissenheit hienieden gefangen war . . . aus Unwissenheit kannte ich mich selbst nicht als ein Anders-Sein" Mahābh. M. v 11440 ff. „Wie mag ich aus unerweckter Sinnesart mit ihr, der Gemeinen, ein Zusammenleben hier pflegen . . .! auf meiner Seite liegt die Schuld, der ich an ihr hing und unbedachterweise ihr nahte", Mahābh. M v. 11448 ff. Auf Grund dieser Stelle möchte ich den schaurigen manichäischen Text T II D 176 (A. v. le Coq Man. I 5 f.) nicht für Legende halten, sondern für Allegorie. Die Verbindung, die der Mensch in seiner avidyā mit der Prakṛti eingeht, gleicht der wahnsinnigen Liebesvereinigung des Rauschbetörten mit einer Leiche. Man beachte die Termini: „als er infolge seines Rausches und seiner Torheit die Leiche umarmte" (Z 4), „schamloses Wissen" (= böses, falsches Wissen, avidyā; A. v. le Coq übersetzt allerdings „schamlose Absicht" Z. 6 und 15). T II K 2a (a. a. O. S. 28) ist das Sanskritwort avidyā unübersetzt im türkischen Text beibehalten, ein glaubhafter Zeuge für die Quelle. Mit der Waschung und Reinigung Z. 21 ist M. 551 (F. W. K. Müller H T 67) zusammenzustellen „gewaschen bin ich von dem Schmutz und vielen Gestank . . ." Vom „Schmutz" der Seele und von ihrer „Schamlosigkeit" redet auch M 177 H T 88 f. — Überdies begegnet der gleiche Stoff tatsächlich als Allegorie in einem „Leben Barlaams und Joasaphs von Ibn Babavaih († 991 n. Chr.), das als Manuskript arab. in Berlin, pers. in London bewahrt wird. P. Alfaric Les écritures manichéennes 218. — Sollte dann nicht auch die grauenhafte Geschichte von den etruskischen Seeräubern bei Aristoteles Protr. Frg. 60R., Jäger Aristoteles 101 f., als psychologische Allegorie zu deuten sein? „Die Räuber banden ihre Gefangenen, um sie zu quälen, lebendig an Leichen, Angesicht gegen Angesicht. In dieser gewaltsamen Verkettung des Lebens mit der Verwesung ließen sie ihre Opfer allmählich dahinschmachten." Selbst die „Seeräuber" würden sich der philosophischen Bildersprache gut anpassen, vgl. Exc. ex Theod. Clemens A die „λῃσται", welche den Aufstieg der Seele belauern und hindern.

2 Daß Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis zusammenfallen, ist das charakteristische Merkmal der Sāṃkhya-, aber auch schon aller Upaniṣaden-Spekulation. Die Ineinssetzung von Makro- und Mikrokosmos und weiterhin die Scheidung in beiden zwischen Unwesentlichem und Wesentlichem mußte zu dieser Gleichung führen; oder besser: in dem Begriff des „Selbst" ist sie von vornherein gegeben. Wie die Gefäßwand des Kruges zwar einen Teil des Raumes absperrt, dieser aber dem Raume außen wesensgleich bleibt — zerbricht der Krug, so ist die alte Einheit wiederhergestellt — (Brahmabindu Up. 13), so sperrt der Körper das Selbst im Menschen nur auf Zeit ab von dem universellen Selbst. Wer es vermag, ein reines, allen Inhalts entleertes Für-Sich-Sein des Ichempfindens herzustellen, der hat „zurückgewandten Auges"

(āvṛtta cakṣuḥ Kāṭh. Up. IV 1, Maitr. Up. VI 1) zugleich mit dem Selbst im Innern den Gott gefunden, „der draußen ist und drinnen" (Muṇḍ. Up. II 1, 2), den „unsichtbaren, unfühlbaren, unhörbaren, unschmeckbaren, unriechbaren, anfangs- und endlosen, ewigen" (Kāṭh. Up. III 15), „den Ungeteilten, Ungreifbaren, Unwandelbaren" (Muṇḍ. Up. II 2, 9 u. I 1, 6), „den Unaussprechlichen, Unergründlichen" (Taitt. Up. II 7), den „einen Gott, verhüllt in allen Wesen, durchdringend Alle, Aller innere Seele, des Werks Aufseher, alles Sein durchduftend, Zuschauer, bloßer Geist und frei von Guṇa's" (Śvet. Up. VI 11), für den in seiner Merkmallosigkeit eine bessere Bezeichnung als *„neti, neti"* (nicht so und nicht so, Bṛh. Ār. Up. II 3, 6) nicht gefunden werden könnte. (Vgl. die koptische Gnosis C. Schmidt 337, 18 „Dies ist die Einheit, welche unbekannt *(ἀκατάγνωστος)* oder unerkennbar ist, diese merkmallose . . ." und 343, 12 „Er existiert vor dem All, welcher aus dem Unendlichen und dem Merkmal- und Gestaltlosen und dem Selbstgezeugten herausgekommen ist . . ."). Ohne den zugehörigen, aus indischer Denkgewohnheit entwickelten Lehrzusammenhang ein rätselvoller, mystischen Deutungen leicht preisgegebener Begriff, wennschon gelegentlich mit wunderbarer Intuition auch in der Fremde prägnant erfaßt, wie in dem tiefsinnigen Wort des Evangeliums Mariae (Abh. der Berl. Akad. 1896, S. 843): „er denkt sein Bild allein und sieht es in dem Wasser des reinen Lichts, das ihn umgibt", hat diese Gottesvorstellung dann Jahrhunderte lang die hellenistische Religiosität aufs lebhafteste beschäftigt. Nach den Ergebnissen der neueren Forschung — schon Bousset handelt von dem „unbekannten" (vielleicht ist richtiger zu übersetzen „unerkannten") Gott und setzt ihn in nächste Beziehung zu den „Sieben" und der *Μήτηρ* (HG 85), und E. Nordens *Ἄγνωστος θεός* mit seiner reichen Materialsammlung bietet an keiner Stelle einen wirklichen Widerspruch — scheint es mir unabweisbar, daß auf den Puruṣa des Sāṃkhya und in weiterem Sinne auf das Selbst, den Ātman der Upaniṣads, der *ἄγνωστος θεός* der Gnosis zurückzuführen ist. Daß die christliche Gnosis ihn vorzugsweise als *ἄγνωστος πατήρ* faßt, hängt wohl, wie Norden erklärt (S. 75 f.), mit dem Logion Mt. 11, 27 zusammen (zu dem *ἐπιγινώσκειν* des N. T. möchte ich Johannesakten 101 stellen „Mich aber sieh wirklich, nicht [was] ich, wie ich sagte, bin, sondern was du als Verwandter erkennen kannst", vgl. Ś. Br. I 1, 4, 5, wo eine alte Formel „Möge Aditi (die Unendlichkeit) dich erkennen" damit erklärt wird, daß wer dem andern verwandt sei, ihn erkenne; der zu erkennende Puruṣa ist dann „der Verwandte" schlechthin (s. oben S. 31 A. 1); ob nicht damit auch das (gegenseitige) Erkennen bei Paulus (Gal. 4, 9; 1. Kor. 13, 12 und besonders 1. Kor. 8, 3 *εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ)* und in der Hermetik (X 15 und XI 20 ff.) zusammenhängt?) — Klar wird durch das orientalische Vorbild vor allem der Widerspruch, der schon Irenäus (IV 6) und Damaskios (p. 14 Kopp) Norden a. a. O. 74, 80 f. frappierte, daß die Forderung der Gotteserkenntnis sich gerade auf den notorisch Unerkennbaren bezieht. Unerkennbar ist der *Ἄγνωστος* den materiellen Sinnesorganen (vgl. 1. Kor. 2, 14 *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται).* Nur sich selbst ist er erkennbar in dem Erweckten. Unerkennbar ist auch im gnostischen Erlösermythus, den ich für sekundäre widersinnige Verquickung der Sotervorstellung mit dem Selbsterlösungsgedanken der herangezogenen indischen Systeme halte, bei seinem Abstieg der Soter, der Träger der Gnosis, den Archonten. Sie sind ja die Tattva's der Prakṛti. Darin, daß sie das Immaterielle nicht zu erkennen vermögen (Pistis Sophia c. 7, Asc. Jes. 10, 7 ff.), besteht die *ἀγνωσία*,

welche die Voraussetzung für das Kommen des Soter ist (Stob. Ekl. p. 385, 402). Wenn dieser, nachdem er die Gnosis gebracht hat, bei seinem Aufstieg von den ihrer Natur nach unerweckbaren Archonten doch erkannt wird (Pistis Sophia c. 15, Asc. Jes. 11, 22), diese also an dem Erweckungsprozeß teilhaben, so scheint das Auswirkung des schon im Sāṃkhya störenden Widerspruchs, daß die unerweckbaren Tattva's das Licht des (erweckten?) Puruṣa wie in einem Spiegel reflektieren. Verständlich wird jedenfalls das — mit Rücksicht wohl auf die eschatologische Rolle der Archonten — als Vorsichtsmaßregel gedeutete Inkognito des herabsteigenden Soter nur auf der Grundlage des indischen Selbst-Erlösungsgedankens. Für das Selbst, den Puruṣa, ist der Soter eingetreten. Der mythisch gefaßte Ab- und Aufstieg ist nur Übertragung der konkret geschauten Puruṣa-Bindung und -Erlösung auf die heterogene Lehre vom persönlichen Erlöser. (Ich kann, wie mehrfach angedeutet, nicht umhin, auch den eschatologischen Aufstieg der Seele in der Gnosis als Nachbildung der jīvan-mukti, der 'Erlösung bei Lebzeiten', aufzufassen; durch die Erkenntnis durchbricht der Puruṣa die Fesseln der Tattva's und erhebt sich über diese hinaus zur Freiheit des Erlöstseins). An der indischen Selbst-Spekulation haben wir den einzig wirklich befriedigenden Anhaltepunkt für den rätselhaften gnostischen Begriff des unerkennbaren und dennoch notwendig zu erkennenden Gottes. — Sehr selten freilich, das muß zugegeben werden, hat der Hellenismus, der Prädikation und Dogmatik des orientalischen Gottes „Selbst" übernimmt, diesen wirklich verstanden. Seine Auffassung von der *σωτηρία*, „daß Gott sich dem Menschen ganz zeigt und ihn durch diesen Anblick *(θέα)* bei sterblichem Leibe zum Gott macht" (Reitzenstein HM² 137), beweist, daß ihm im allgemeinen dieser Gott tatsächlich ein *ἄγνωστος* geblieben ist. Nicht außen, im eigenen Selbst und durch das eigene Selbst, so fordern die indischen Texte, will dieses göttliche Selbst geschaut werden. „In allen Wesen weilt (dieser) Puruṣa als Ātman, unsichtbar versteckt, dem schärfsten Denken nur sichtbar, dem feinsten des, der Feines sieht" (Kāṭh. Up. III 12). Es ist „der schwer zu schauende Geheimnisvolle, der in der Höhle (des Herzens) tief versteckte Alte" (daselbst II 12), der dem Wesen nach Jenseitige (vgl. den *ἅπαξ ἐπέκεινα* der chaldäischen Orakel) „ich kenne jenen Puruṣa, den Großen, Jenseits der Dunkelheit wie Sonnen leuchtend; Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes, Nicht gibt es einen anderen Weg zum Gehen" (Śvet. Up. III 8; zur *ὁδός* vgl. Reitzenstein HM² 145; das ganze Kapitel über *γνῶσις* und *πνεῦμα* S. 135 ff. fordert zur Auseinandersetzung mit der indischen „Selbst"-Spekulation heraus). Auch Maitrāyaṇa Up. VI 18: „Wenn ihn der Seher schaut, wie Goldschmuck strahlend, Den Schöpfer, Herrn und Geist . . ." ist diese Schau ein innerer Vorgang. Freilich, das Epos, in dem die Lehren aller Zeiten wahllos durcheinandergewirrt sind, bietet als charakteristischen neuen Typus die großen mit Doxologien verbundenen Offenbarungserscheinungen des Puruṣa, wie er sich nach dem Glauben der Viṣṇuiten und Śivaiten in der Gestalt des Gottes Welt oder persönlich als Viṣṇu und Śiva von den Bevorzugtesten seiner Anhänger erblicken läßt („all mein Leben ist es nur mein Wunsch gewesen, dich, den Ewigen, zu schauen" Mahābh. M. v. 12881); und Vorstufen dazu lassen sich unschwer in den Upaniṣads und schon früher, s. Ṛgv. VIII 39, 4, nachweisen. Objektiviert ist das Selbst auch Kāṭhaka Up. II 23 „Nicht durch Belehrung wird erlangt der Ātman, Nicht durch Verstand und viele Schriftgelehrtheit; Nur wen er wählt, von dem wird er ergriffen, Ihm macht der Ātman offenbar sein Wesen", und volle Personifizierung desselben kennzeichnet speziell die Śvetāśvatara Upaniṣad: „Zu ihm, der den Gott Brahmán schuf am Anfang Und der ihm auch die Veden über-

Nicht-Abtrennen-Können von allem, was an Vorstellung und Wille, an Wunsch und Begier und folglich an Leidenschaft und Schmerz die materiellen Organe durchwühlt. Hier sehen wir Sinn und Absicht des Systems klar zu Tage treten: von der Erregung und Qual der Empfindungen will es den Menschen befreien. Die Empfindungen als prakṛtiartig zu erweisen, sie von dem wahren Ich-Selbst abzulösen[1], die verhängnisvollste unter ihnen, die Begierde, gewissermaßen zum Selbst der

liefert (und damit alles heilige Wissen, vgl. Norden S. 288 ff. zu Mt. 11, 23), Dem Gott, der sich erkennen läßt aus Gnade, Nehm ich, Erlösung suchend, meine Zuflucht" (VI 18). Gerade diesen, mit dem Sinn der „Selbst"-Lehre nicht mehr vereinbaren, theistischen Mischformen begegnen wir viel im Hellenismus, wie die Stellensammlung Nordens zeigt; die echte Grundform der Lehre aber hält sich streng innerhalb der dualistischen, aus dem Pantheismus hervorgewachsenen Weltanschauung. Der unerkannte Gott, dessen Korrelat die Erkenntnis ist, der durch die Erkenntnis geschaut wird, und dessen Schau identisch ist mit der Erlösung, kann nur im eigenen Selbst erfaßt werden. (Um zu zeigen, daß auch die neuplatonische Skepsis Plotins V 3, 12 ff. in der orientalischen Selbst-Spekulation ihre Parallele hat, sei noch bemerkt, daß schon in dieser gelegentlich Stimmen laut werden, die jede Erfaßbarkeit des Gottes Selbst leugnen. „Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den anderen, da hört . . ., riecht . . ., schmeckt . . ., erkennt einer den anderen; wo hingegen einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er da irgendwen sehen, wie sollte er da irgendwen hören, riechen . . ., schmecken . . ., erkennen? Durch welchen er alles dies erkennt, wie sollte er den erkennen? Er, der Ātman, ist nicht so und nicht so; er ist ungreifbar, . . unzerstörbar, . . unhaftbar, . . er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet keinen Schaden. Wie sollte einer doch den Erkenner erkennen?" Bṛh. Ār. Up. IV 5, 15.)

1 Durch derartige Objektivierung der Empfindungen wird das Leiden des Puruṣa zum Scheinleiden. „Verlangen, Entscheidung, Zweifel, Glaube, Unglaube, Festigkeit, Unfestigkeit, Scham, Erkenntnis, Furcht, alles dies ist nur Manas" (Maitr. Up. VI 30). Der Puruṣa dagegen, der „anfanglose, grenzenlose, endlose, allesschauende", ist „von Schmerzen frei" (Mahābh. M. v. 11356); er ist „der, der ohne Leid ist" (v. 11455 u. 1334). Die Täter sind die Guṇa's; nur durch die Verbindung mit der *ψυχή*, die ihrerseits dadurch „gleichsam geistig" wird, wird er „gleichsam zum Täter" (Kārikā 20; Tun und Leiden sind wegen des Karman synonym). „So ist er in Wahrheit . . . frei von Leiden, und nur infolge seines Wahnes wird er, der Qualitätlose, für eine Qualität wie andere Qualitäten gehalten" (Mahābh. M. v. 11356). Hier muß der gnostische Doketismus seine Wurzeln haben. Christus, vorgestellt als der nicht dem Wahn verfallene, nicht von den Guṇa's gefesselte Puruṣa (vgl. die Lehre von seiner *ἀπάθεια*, Pohlenz Vom Zorne Gottes 57 ff.), der sich seiner wahren Natur bewußte göttliche Fremdling im irdischen Leibe, gibt das Vorbild für die Unberührbarkeit durch den Schmerz. Sogar die seltsame Behauptung Augustins, daß an Christi Statt die Finsternismächte die Passion erlitten hätten, und daß ihr Fürst, der ihn zu kreuzigen gedachte, anstatt seiner gekreuzigt wurde (de fid. c. Man. 28), stimmt genau zu der Sāṃkhya-Kārikā, die, das Dogma von der Unbindbarkeit und Leidlosigkeit des Puruṣa aufs höchste

Prakṛti zu stempeln und dadurch zu brandmarken, entfaltet daher das Sāṃkhya, namentlich das der Upaniṣaden und des Epos, große Beredtsamkeit in bilderreicher Sprache. Da werden Leidenschaft, Lust, Zorn (Rajas) zu 'Ungeheuern' oder 'schleichenden Tieren' (Mahābh. M. v. 9050 f.), zu Löwe, Schlange, Elefant (Mahābh. A. v. 1170 f., M. v. 11187)[1]; die avidyā als Typus des lähmenden Tamas gleicht man dem Schlaf und der Betäubung an, und selbst das von seiner Vorgeschichte her dem Geistig-Göttlichen sehr nahe stehende Sattvam faßt man als betrügerischen Feind (Mahābh. A. v. 873 f.). Diese volkstümliche, vielleicht buddhistisch beeinflußte Form des Sāṃkhya stellt auch die Forderung des Kampfes gegen die wilden Tiere (Guṇa's), mit 'Scharen von Pfeilen' (Mahābh. A. v. 875) oder mit scharfen Schwertern (v. 881)[2]; sie predigt das Abwerfen der Laster durch Unterwerfung der Sinne (A. v. 1162). So steht schon im Sāṃkhya selber eine

übersteigernd, den Schluß zieht: „Darum wird nicht erlöst, ist nicht gebunden, ist nicht auf Wanderung der Puruṣa; es wandert, wird gebunden und erlöst die Prakṛti" (62). (Die Vorstellung des Basilides, nach welcher Christus mit Simon von Kyrene den Körper wechselt und ihn statt seiner leiden läßt, steht jedoch diesem motivierten Doketismus fern.) Zugleich bietet die Stelle nun aber auch eine weitere Möglichkeit, die unklare Gestalt der gefallenen Sophia zu deuten. Wo in der Gnosis für den Puruṣa der Soter eintritt, fällt die Rolle des Versinkens in die Materie einer weiblichen Gottwesenheit zu. Zwar der Prakṛti selber kann diese nicht entsprechen, wohl aber ihrer ersten Emanation, der Buddhi. Als das Organ der Erkenntnis, jetzt nicht materieller Gegebenheiten, sondern des Unterschiedes zwischen Materiellem und Immateriellem, schmachtet sie in der Körperlichkeit, bis der Erkenntnisträger, der Soter, erscheint. Sie, die 'untere Sophia' — die obere ist jene hier ganz ausscheidende, oben S. 23 erwähnte Licht-*Μήτηρ* — finden wir dann, ihrer angestammten Natur nach, auf die Seite des Puruṣa gerückt; die Reihe der von Natur dämonischen Kosmosmächte beginnt erst — nach ihrem Fall, der sie zur obersten widergöttlichen Emanation im Sinne des Sāṃkhya macht — mit ihrem Sohn Jaldabaoth (= Ahaṃkāra), Iren. I 30, 12. In dem Namen der Buddhi selber war die doppelte Auslegemöglichkeit gegeben.

1 Die Entsprechungen in der Gnosis sind ungezählt. Ich erinnere nur an das Löwengesicht und das Basiliskengesicht der Pistis Sophia (oben S. 24 A.); in dem schönen Gebet zum Licht der Lichter fleht die gefallene Sophia „Laß nicht diese Finsternis mich untertauchen und laß nicht diese Kraft mit dem Löwengesicht meine ganze Kraft völlig erschlagen!". Selbst für 1. Petr. 5, 8 gibt man vielleicht besser das Suchen nach mythologischen Grundlagen auf, die R. Perdelwitz RGVV XI S. 103 gar in den religiös völlig indifferenten Löwen der Kybele suchen möchte.

2 Eindrucksvoll geschildert Maitr. Up. VI 28. „Wer die Elemente, die Sinnesorgane und die Sinnendinge dahinten lassend, den Bogen ergreift, dessen Sehne Pilgerschaft und dessen Bügel Charakterstärke ist, und indem er mit dem Pfeile Eigendünkellosigkeit jenen ursprünglichen Versperrer der Pforte zu Brahman (den Ahaṃkāra) niederschlägt" . . . .; dort auch die interessante Charakteristik des Ahaṃkāra: „Auf dem Haupte trägt er die Krone der Verblendung, in den Ohren die Ringe der Begierde

ethisch modifizierte praktische Konfliktlösung, so wenig sie sich mit der Logik des Systems verträgt, unausgeglichen neben der theoretischen. Diese dagegen ist ausgesprochen indifferent gegen jede Ethik. Tat an sich, ob schlechte, ob gute, ist Hemmnis, bedingt Karman. Aber eine Gefahr, den Sinneslockungen zu erliegen, Empfindungen umzusetzen in Tat, kann es ihr zufolge nicht mehr geben, sobald der Mensch sich mit seinem Ichbewußtsein von seiner *ψυχή* zurückgezogen hat auf sein *πνεῦμα*. Die volle Erlösung tritt nach dem Dogma des Sāṃkhya ein mit der Fähigkeit, zwischen Puruṣa und Prakṛti unterscheiden zu können[1], und mit der Erkenntnis, daß das wahre Ich nur das beleuchtende Bewußtsein (= Licht) eines an sich unbewußten, d. h. unbelichteten vergänglichen, materiellen Betriebes (= Finsternis) ist[2], und daß es sich durch bloße

und des Neides, in der Hand den Stab der Schlaffheit, Trunkenheit, Arglistigkeit; er ist des Eigendünkels Oberherr, und indem er den Bogen ergreift, dessen Sehne Zorn und dessen Bügel Habgier heißt, pflegt er mit dem Pfeil Verlangen seine Mitgeschöpfe zu morden".

1 Äußerlich finden wir die Forderung der *διάκρισις* auch in der Gnosis festgehalten. Die aufsteigende Seele muß den Archonten sagen können „ich weiß, wer du bist", dann verlieren diese die Macht über sie *γοῖδά σε τίς εἶ*, Philipper-Evangelium, s. auch Orig. c. Cels. VI 37); umgekehrt steigt, wie wir sahen, der Erlöser unerkannt durch die Sphären der Aionen hinab; ihnen ist er der *ἄγνωστος*, vgl. die poetische Schilderung, in der das mandäische Qolastā (Lidzbarski Mandäische Liturgien 184, 112 f.) den Vorgang der Erkenntnis verlebendigt: „sie (die Sieben, „die Söhne der nichtigen Wohnung" S. 311) weinen und ziehen lang ihre Klage hin, weil ihr Geheimnis offenbar wurde" (als Mandā dHaije, die personifizierte Erkenntnis, in die Welt kommt). „Die Sieben sprachen „Wer schrieb den Brief, dessen Geheimnis niemand kannte (die Erkenntnis, s. unten)? Die Wachthäusler neigten ihr Haupt (als die Seele mit dem um den Hals gehängten Brief geflogen kommt), und die Seele ging an den Wachthäuslern vorbei". — Als beim Aufsteigen des Soter in der Pistis Sophia die Mächte der Finsternis sein großes Licht schauen, sehen sie auf seinem Kleide das Geheimnis ihres Namens (d. h. sie sind erkannt) 12, 36; 13, 15 u. 35. Man sieht hier deutlich, das Aufsteigen des Soter ist das (vorbildliche) Sich-Ablösen des Puruṣa von den Fesseln der materiellen Organe.

2 „Das aus Denken bestehende, von dem Unbeseelten Verschiedene beleuchtet das Unbeseelte" Sūtra VI 50, Garbe 129. „Der Geist ist Licht" (Sūtra I 145), er „wirft sein Licht" auf die inneren Organe (Vijñ. zu Sūtra I 17), oder in einem anderen Bilde: er ist ihr Spiegel, in welchem sie reflektieren, dessen Reflex, 'Abbild', sie sind. Das bewußte Erkennen, Empfinden, Wollen ist — um in dieser bildlichen Sprache zu reden — der Reflex der betreffenden Innenorgan-Affektionen in der Seele (Puruṣa) oder umgekehrt der Reflex der Seele im Innenorgan. Mir scheint, das sind wichtige Elemente für jene im hellenistischen Heidentum, Gnostizismus und Christentum nachweisbare Vorstellung von der Spiegelung des Menschen in Gott oder des Gottes in der *ὕλη*, der R. Reitzenstein in Historia Monachorum und

Historia Lausiaca S. 244 ff. (s. auch Festschrift für Andreas S. 48 f.) nachgegangen ist unter der Voraussetzung, daß sie unbedingt eine Vorgeschichte haben müsse. Wo in den dort angeführten Stellen die Sāṃkhya-Anschauung: das Reingeistige im Organismus ist Gott! einfach beibehalten ist, erklärt sich die rätselhafte Spiegelmystik von ihr aus ohne weiteres. So R. Genzā 8 (Brandt, Mand. Schriften S. 151): in der Tiefe ihres Reiches hüten die Mächte der Finsternis das Geheimnis ihrer Festigkeit und Kraft (ohne den Puruṣa ist die Materie leblos!), den Zauberspiegel, in dem sie sich bespiegeln, damit sie wissen, was sie zu tun haben. Der verborgene Schatz ist hier deutlich das göttliche Bewußtseinsselbst, die Seele. Um der Materie zugleich mit der Beseelung Leben und Existenz zu nehmen, raubt Hibil-Ziwā, der Erlösergott, ihr den Spiegel. Das ist kein wirklicher Mythus, das ist philosophisch religiöse Allegorie. Bei Basilides, Acta Archelai 67, 9, beschaut das Licht, das zwar von der Finsternis sonst nichts annahm, nur die eine Begierde: die Finsternis zu schauen, diese „wie durch einen Spiegel". — Sobald aber religiöses Denken die dem Spiegel verglichene Gottheit im Menschen als den transzendenten himmlischen Gott faßt, in dem der Geist des Menschen sich spiegelt und dessen Klarheit auf diesen zurückwirken, ihn reinigen, verklären soll, entsteht jene problematische Bedeutungsverquickung der philosophischen und der religiösen Idee, deren 'Mystik' aus der religiösen Erklärung allein kaum voll befriedigend zu erschließen ist. Ein derartiges Zwittergebilde ist die Spiegelidee in Berthelot's Cercle du prêtre (Hist. M. u. Hist. L. 247 f.) „Le miroir n'était pas disposé dans ce but, qu' un homme s'y contemplât matériellement; car aussitôt qu' il quittait le miroir, à l'instant il perdait la mémoire de sa propre image (vgl. Jak. 1, 24). Qu' était-ce donc que ce miroir? Ecoute! Le miroir représente l'esprit divin; lorsque l' âme s'y regarde, elle voit les hontes qui sont en elle, et elle les rejette; elle fait disparaître ses tâches et demeure sans blâme. Lorsqu'elle est purifiée, elle imite et prend pour modèle l' Esprit Saint; elle devient elle-même esprit; elle possède le calme et se reporte sans cesse à cet état supérieur, où l'on connaît Dieu et où l'on en est connu. Alors, devenue sans tâche (sans ombre) elle se débarasse de ses liens propres et de ceux qui lui sont communs avec son corps, et elle (s'élève) vers l'Omnipotent Que dit en effet la parole philosophique? Connais-toi toi-même (d. h. erkenne den Gott in dir!). Elle indique par là le miroir spirituel et intellectuel. Qu' est-ce donc ce miroir, si non l'esprit divin et primordial? . . . Lorsqu'un homme y regarde et s'y voit, il détourne sa face de tout ce qui est appelé dieux et démons et s'attachant à l'Esprit-Saint, il devient un homme parfait, il voit Dieu qui est en lui par l'intermédiaire de cet Esprit-Saint." Der Gedanke der ethischen Selbsterkenntnis zerstört — selbst im Gewande der Sāṃkhya-Soteriologie — natürlich den eigentlichen Sinn des Bildes, das nur das Verhältnis vom (göttlichen) Bewußtsein und (materiellen) Bewußtseinsinhalt verdeutlichen, das Ich des Menschen aber niemals mit dem unvollkommenen materiellen Teil des Organismus verbunden wissen will. Daher der unauflösbare Rest in den meisten hellenistischen Spiegelvergleichen. „Sehet so in mich", sagt Christus Ps.-Cyprian De mont. Sin. et Sion c. 13, „wie einer sich in einem Spiegel sieht" (vgl. Od. Sal. 13 „Siehe, unser Spiegel ist der Herr"). — Im Ursinne beibehalten ist dagegen die Spiegelung des Gottes in der Materie in der Hermetik. Den Ἄνθρωπος im Poimandres (I 14) lockt bei der Spiegelung im Wasser der ὕλη sein Abbild in ihr, und wenn ihrerseits die ὕλη in Liebe zu ihm entbrennt, so ist der Anlaß dazu das Verlangen der Materie nach Leben. So erfüllt sich das Schicksal des Puruṣa: Sobald er sich

richtige Blickeinstellung unabhängig von diesem machen und halten kann. Auf diesen rein verstandesmäßigen Willensakt, die unterscheidende Erkenntnis, das 'viveka-jñāna', folgt das 'kaivalya', „die definitive Isolierung der Seele" (Sūtra III 65 Garbe 384), die Erlösung[1]. Der indische Geist, der seine tiefsten Wahrheiten so gern in schlichten treffenden Gleichnissen ausspricht, hat auch den einflußreichen Erlösungsgedanken des Sāṃkhya in eine Allegorie gekleidet, die die Wanderung der Lehre mitgemacht und der Gnosis zur Keimzelle gedient hat für die schönste ihrer Dichtungen, das Lied von der Perle. Garbe[2] S. 198 gibt sie nach Sūtra IV 1 wieder: „Ein Königssohn, der zu unglückverheißender Stunde geboren ist, wird deshalb verstoßen, aber von einem Waldbewohner aufgezogen. Der Königssohn wächst heran in dem Wahn, ein Waldmensch zu sein, bis ihn ein Minister des sonst kinderlos gestorbenen Königs aufsucht und über seine Herkunft belehrt. In demselben Augenblick läßt dieser seine Wahnvorstellung fallen und weiß, daß er ein König ist."

* * *

spiegelt in der Prakṛti (das philosophische Bild ist von griechischer Gestaltungskraft zum Narziß-Motiv gewandelt, wie es scheint, eine Tat der Orphik, Mars. Ficin. fr. 315), muß er in sie, *'τὴν ἄλογον μορφήν'*, versinken. Und erklärt das nämliche Schicksal des Puruṣa uns nicht auch die Mysterien-Dogmatik des *Κάτοπτρον Διονύσου* (Nonn. Dionys. VI 173, Orph. fr. 195)? Sobald Dionysos, der orphische Gott Leben, hineinschaut in den Spiegel, den ihm die Titanen darbieten, wird er von diesen verschlungen. Stehen nicht hinter den 'Titanen', nach Plutarch De esu carn. or. I 7, 6 die Bezeichnung für das *ἄλογον* in uns, die Tattva's der Prakṛti? Man prüfe die ganz von Sāṃkhya-Dualismus getragenen Aussagen des Olympiodor (in Phaed. p. 20, 21 ff.), des Proklos (in Crat. p. 77, 24 ff., in Remp. I p. 85) bei Kern, Orpheus 43, die des A. v. Lykopolis c. 5, des Proklos (in Tim. I 53; in Parm. TV. p. 33) bei Lobeck Agl. 710 und die des Plotin 36, 12 p. 247, 29 K., vgl. Rohde, Psyche[6] II 107.

1 Wird der Gebundene dem Schlafenden verglichen: „wehe mir Unerwecktem" (Mahābh. M. 11443; Schlafen ist dem Inder schon seit Alters kultisch verwerflich; es bedeutet Versäumen des heiligen Feuers Ṛgv. VIII 86, 3 „der werklos schläft, in ununterbrochenem Schlafe, der unfromme, der sterbe . . .", s. auch VIII 2, 18; I 53, 1; 120, 12), so der Erlöste dem Erweckten, dem „aus der Nichterwecktheit Erwachenden" v. 11465. „Dann wird er zu einem Reinen, wenn er, sich von der Prakṛti lossagend, als ein Erweckter zu dem Bewußtsein gelangt: ein Andrer bin ich und eine Andre ist sie" v. 11437. — Nur an diesen Schlaf ist bei der Erweckung Adams im Manichäismus zu denken, Th. b. Khōni, Cumont R. M. p. 46 „Jésus le lumineux s'approche de l'innocent Adam et le réveille d'un sommeil de mort afin qu'il fût délivré de nombreux esprits"; die naassenische Vorstellung von der noch unbeseelten unlebendigen Menschenform (Hippol. V 7, 6), die Cumont zum Vergleich heranzieht, erklärt die Befreiung Adams von den Dämonen nicht.

Daß vom Sāṃkhya her die manichäische 'Aufzählung' der dämonischen Teile im Organismus, von denen ein nicht mit aufgezählter, aber innen gefangen gedachter göttlicher Teil grundsätzlich zu 'unterscheiden' ist, gewichtige dogmatische Bedeutung erhält, wird man kaum bestreiten. Auch hält sich, wie gesagt, die Struktur der Dreizehnteilung in ihrer eigentümlichen Zusammenstellung von mehreren Pentaden und drei innersten oder obersten Einzelwesenheiten eng an das indische Vorbild. Um so wichtiger ist es, die Abweichungen ins Auge zu fassen. Zwar, daß die Dreizehnteilung ein logisch nicht zu rechtfertigendes Mittelding darstellt zwischen der vollständigen Tattva-Reihe und dem dreizehnteiligen psychischen Komplex im Sāṃkhya, wird man nicht schwer nehmen; ein Kompromiß ist die Dreizehnerreihe, die sich Verwaltungsapparat im Makro- und Mikrokosmos nennt, aber den ganzen Makro- und Mikrokosmos darstellt, auf alle Fälle. Offenbar hatte die Zahl 13, die um eins (das Ganze) vermehrte 12 (in der Aiontheologie war sie die Zahl der Totalität), an sich den Charakter, der ihre Verwendung ratsam machte — sie muß in der Soteriologie mit der 12 promiscue gesetzt werden können —, während die Zahl 23, die im Sāṃkhya der Tatbestand bestimmt hatte, für die Soteriologie bedeutungslos war. Aber über die Struktur des Schemas hinaus scheint die Übereinstimmung in der Tat nicht zu gehen. Die Ausfüllung von der zweiten Pentade an ist eine andere. Statt der fünf Außensinne haben wir hier fünf Laster, und statt der drei Innenorgane übernehmen die — freilich auch bereits vom gesamten indischen Pessimismus perhorreszierten — psychischen Erreger der Weltanhänglichkeit die Führung; Manas, Ahaṃkāra und Buddhi sind ersetzt durch die Lust, die Begierde und das sie ständig speisende Innenfeuer der lodernden Leidenschaft (feu violent), eine Trias[1], die als solche oder auch in Form der Personi-

1 In dem Turfanfragment M. 4 (F. W. K. Müller HT S. 53) übersetzt mir Herr Professor Andreas gütigst eine unklar gebliebene Stelle: „Laut weint auf die Seele wegen dieser drei Dinge, der Lust (āz, Sünde καὶ ἐξοχήν), der Gier und des Feuers, des brennenden". — Auch das Sāṃkhya sieht im Begehren die letzte Ursache des Leidens, weil es 'das Werk' bedingt und somit die ewige Fortdauer des Lebens („Entsagung bringt die Prakṛti zum Schwinden; Begehren, rajasartig, wirkt Saṃsāra" Kārikā 45, s. auch Sūtra II 9) und kommt damit in seiner populären Form dem Manichäismus ganz nahe. „Es ist die Begierde, es ist der Zorn, entspringend aus dem Guṇa des Rajas, ein großer Fresser, ein großer Bösewicht, ihn wisse hienieden als den wahren Widersacher. ... Verdunkelt wird sogar das Wissen des Wissenden von diesem ewigen Widersacher, der die Gestalt der Begierde annimmt und ein unersättliches Feuer ist. Die Sinnesorgane, das Manas und die Buddhi sind sein Standort ..." Mahābh. Bh. v. 987 ff.

fizierung besonders häufig im Buddhismus begegnet[1], wie denn buddhistische Symbolik auf bildlichen Darstellungen des Weltzusammenhangs, die uns unten begegnen werden, in den Mittelpunkt auch die drei Töchter der Begierde (oder Māra's des Bösen) setzt, was ihrer Verwendung in der manichäischen Dreizehnteilung sehr nahe käme.

Der Vergleich ist lehrreich. An die Stelle des philosophischen Gegensatzes von 'Bewußtseinsselbst' (Puruṣa) und Materie (Prakṛti) ist der ethische von Licht und Finsternis getreten[2], das Licht gefaßt als das oder der Gute, die Finsternis als das oder der Böse. Übernommen aber aus dem Sāṃkhya und auf den neuen Gegensatz übertragen ist die Zuweisung von σάρξ und ψυχή des natürlichen Menschen an das Prinzip der Finsternis. So wird aus der rein philosophischen Lehre des Sāṃkhya, daß Leib und Seele aus Materie bestehen, das (gnostische) religiöse Dogma von der Erschaffung des Menschen durch das

1 „Throughout the three worlds the fire of the three impurities (rages)", liest man z. B. in den Gāthā's eines Vaipulya-Sūtra in der chinesischen Version P'u-yao-ching, Nanjio, Catal. Nr. 160 (Forke 913), Sacred Books of the East 19 p. 364.

2 'Licht' ist zwar schon Ś. Br. X 6, 3 die Gestalt des 'Selbst'; Bṛh. Ār. Up. IV 3, 7 ist dieses „der aus Erkenntnis bestehende . . . im Herzen innerlich leuchtende Geist" und IV 4, 16 „das Licht der Lichter". Die gleiche Bezeichnung, und ebenso ohne jede ethische Bedeutung, kennt das Sāṃkhya: „es (das Selbst, der Puruṣa) ist auch das Licht der Lichter, es wird das Finsternisjenseitige genannt" Mahābh. Bh. v. 1338 f. (Vgl. die Stellensammlung aus der Pistis Sophia für den Ausdruck 'Licht der Lichter' bei Bousset, HG 88.) Der Begriff des Erhellenden, der dem Puruṣa eigen ist, fällt freilich im Sāṃkhya auch dem einen Guṇa, dem Sattvam, zu (Mahābh. Bh. v. 1361), das in der alten Dreiteilung der Welt ja dem Himmel entsprach. Nur mit dem dritten Guṇa, dem Tamas — dem zweiten, dem Rajas, wird, dem windbewegten Luftraum gemäß, die Begierde verglichen (Mahābh. Bh. v. 1362) — verbindet sich der Begriff der Finsternis, „nachtartig nach seinem Wesen ist das Tamas" (Mahābh. A. v. 994), es spiegelt ja das Wesen der Erde, der Materie in ihrer kompaktesten Form. Selbst in diesen Prädikationeu zeigt sich, daß die drei Guṇa's ein System für sich bilden, das nur künstlich in den Sāṃkhya-Dualismus mit eingestellt ist; wer wie Garbe S. 129 die hellenistische Dreiteilung der Menschen in σαρκικοί, ψυχικοί und πνευματικοί Clemens A., Exc. ex Theod. 57, mit diesen Guṇa's des Sāṃkhya in Verbindung bringen möchte, ist denn auch durch deren Vorgeschichte einigermaßen dazu berechtigt (vgl. Maitr. Up. V 2). Den Kernpunkt jener Scheidung aber, daß den ψυχικοί und σαρκικοί die πνευματικοί als eine dem Wesen nach andere Kategorie gegenüberstehen, trifft die rein qualitative Differenzierung der Guṇa's, die im Sāṃkhya alle drei das nämliche (Prakṛti-)Wesen vertreten, nicht. Zusammenstellen möchte ich mit der hellenistischen Dreiteilung nur die Sāṃkhya-Scheidung des Organismus in das Grobstoffliche, das Feinstoffliche und das Göttliche. Wir werden unten noch klarer sehen, wie in der Tat der jeweils vorherrschende der Faktoren im Wesen des Menschen die Gattung bestimmt.

personifizierte Prinzip der Finsternis, den Bösen. *Σάρξ* und *ψυχή* — im Traktat das Gefängnis und sein Verwaltungsapparat — sind die Schöpfung des Dämon und damit sein unbestrittenes Herrschaftsgebiet. Daß das ihnen (a priori) verbundene oder (a posteriori) eingesenkte *πνεῦμα* aus ihnen befreit werden müsse, ist in eigentümlicher Verquickung des intellektualistischen Dualismus mit dem religiösen die gnostische Auffassung von der Erlösung.

* * *

II. Die makrokosmische Reihe.

Stellte die Mikrokosmosreihe B, absehend von der gebundenen Lichtkraft, nur die Faktoren der Finsternis heraus, so haben wir nach Angabe des Textes (s. oben S. 6 f.) in der Makrokosmosreihe A die genaue Parallele im Gegensinne[1] zu erblicken. Absehend von der gebundenen Finsterniskraft, bietet sie die Lichtfaktoren des Kosmos. Die Hauptschwierigkeit, sich die phantastische Konstruktion dieses Organismus anschaulich zu

1 Die Vorstellung der Rivalität zwischen dämonischer und göttlicher Betätigung in der Schöpfung hat in dem Gegensatz zwischen arisch orthodoxem Opferkult und dem Götterdienst der feindlichen Eingeborenenstämme Indiens (= Asura's) ein beachtenswertes sehr altes Gegenbild. In mehrfacher Hinsicht instruktiv ist hier das Aitareya Brāhmaṇa, Keith I 23: „The Asura's made these worlds as citadels (these worlds sind stets die drei Welten Himmel, Luftraum, Erde), just as those who are more mighty and forceful. They made this (earth) an iron (citadel), the atmosphere one of silver and the sky one of gold (der Atharvaveda (V 28) kennt Amulette aus diesen drei Metallen; offenbar bedeuten sie zusammen das All), thus they made these worlds as citadels. The gods said: The Asura's have made these worlds as citadels, let us make these worlds as citadels in opposition . . . They made out of this (earth) as a counterpoise the Sadas, the Agnidh's altar from the atmosphere, the two oblation-holders (also alles Opferrequisiten; in den 'Göttern' spiegeln sich die brahmanischen Opferpriester selber, in ihrer Gegengestaltung des Kosmos stellen sie der Metallmauer-Wehr der Feinde ihre kultischen Angriffswaffen gegenüber) from the sky . . ." Ihre Opferriten und Opfergesänge vertreiben in der Tat die Asura's aus den Festungen; mit einem aus Göttern bestehenden Pfeil, dessen Spitze Agni, das Feuer, ist (wie Vāyu, der Windgott, Ṛgv. IV 21, 4 ist Agni, der Feuergott, mit seinen Flammen dem Veda vielfach Waffe schlechthin, s. I 143, 5; IV 6, 8), durchschießen die 'Götter' die 'citadels' der Gegner. — Die charakteristische Idee, sich bestimmter (Natur-)Götter als Waffen zu bedienen, finden wir im Manichäismus wieder, und mit der 'iron citadel' hängt ohne Zweifel — die Zwischenglieder werden sich unten ergeben — die Eisenmauer in der 17. Ode Salomos und in den syrischen Akten des Cyriacus und der Julitta zusammen (Reitzenstein, IEM. S. 87 u. 79, vgl. Joh. Lydus Mens. I 35 u. I 9, 12). Eine ganze Reihe unverständlicher Züge in der späteren Höllenschilderung geht, wie wir sehen werden, auf verdunkelte Bestimmungen der

machen, liegt in der Unklarheit, was hier als Finsternis aufzufassen und folglich fortzudenken ist: das Böse oder die Materie. Obwohl es nun eine Zumutung an die gesunden Sinne bedeutet, im Kosmos die gesamte sinnlich wahrnehmbare Stofflichkeit auszustreichen (als gebunden), sich aber die ihn durchwaltenden unsichtbaren Kräfte im Bilde eines Körper und Seele umfassenden Organismus vorzustellen, so werden wir uns doch entschließen müssen, Finsternis gleich Materie zu setzen und in der Materie den Gefangenen zu sehen. Gebunden (= beherrscht) ist der ganze nicht lichtartige Teil des gemischten Schöpfungsstoffes, die Materie; frei wirksam (= herrschend) dagegen ist der andere Teil in ihm, das göttliche Fluidum, das Licht als Leben. So wenigstens hat die indische Weltanschauung, auf die wir wieder zurückgreifen müssen, die Naturen im Kosmos geschieden, in der frühen Blütezeit ihrer Naturphilosophie. Von der sichtbaren Erscheinungsform der Dinge trennte sie als ein Wesensverschiedenes die unsichtbar in ihnen wirksame Kraft, das wahrhaft Wirkliche (satyam[1]), den 'verborgenen Gott', das 'Selbst' der Dinge. „In sie (die Welt) ist jener (Ātman, Selbst) eingegangen bis in die Nagelspitzen hinein" (Bṛh. Ār. Up. I 4, 7). „Da ging jene Gottheit (Brahman) in diese drei Gottheiten (die Elemente) mit diesem lebenden Selbste ein . . ." (Chānd. Up. VI 3, 3, vgl. auch VI 11, 1 die feine Einfühlung in den Baum, „welcher dasteht, durchdrungen von dem lebendigen Selbste, strotzend und freudevoll"). Den älteren Pantheismus: „Alles ist der (materielle) Puruṣa" zu Panzoismus: „Alles ist Leben" verinnerlichend, lehren die Upaniṣaden: „In allem ist

Erdenwelt zurück. Ganz deutlich erweist sich in der Höllenschilderung des buddhistischen Märchens vom Marterrad (Else Lüders, Buddhistische Märchen S. 58 ff.) die 'eiserne Stadt' als die diskreditierte Welt. „Vier Tore hat diese eiserne Stadt (wie die nach den Himmelsrichtungen orientierten Bauten kosmischen Charakters in Indien, aber auch in China) und mächtige Mauern ringsum. Ich bin gefangen und kann nicht heraus und frage vergebens warum?"

1 Vājasaneyi Saṃhitā 40, 17 ist sogar die Sonne nur „die goldene Schale, die das Antlitz des satyam bedeckt". Wer die eigentümliche Färbung dieses für die altindische Frömmigkeit außerordentlich charakteristischen Wortes in der Terminologie des Veda kennt, der wird bei den 'wahrhaften Männern' der mandäischen Schriften und dem 'Wahrhaftigen' des Fihrist (Flügel Mani 100) nicht mit Leisegang, Zeitschr. für Missionskunde u. Religionswissenschaft 36, 1921 S. 11, an die *φιλόσοφοι* der Politeia denken können. Es sind „die sich Bewährenden, vermöge des dharman (Gesetz)" (Ludwig Ṛgveda III 292; für die Gleichung dharman = satyam s. Bṛh. Ār. Up. I 4, 14), die durch 'satya' (auch 'la lumière satya', Bergaigne, Religion védique III p. 270, zu Ṛgv. X 170, 2) zu Bezeichnenden, vgl. Ṛgv. X 15, 9 „Die 'wahrhaften' (satya) Kavya's", „die in die Geisterwelt eingegangen" (v. 1), „die in des Himmels Mitte an der svadhā sich freuen" (v. 14).

Gott". Alles ist ihm, dem Lebensprinzip, Hülle. Von hier aus wird der manichäische Begriff der fünf Lichtelemente, welche die erste Pentade der Reihe A darstellen, greifbar. Es sind das nicht andere Elemente als die stofflichen; nicht etwa eine himmlische Gegenschöpfung, eine übernatürliche Art von Elementen ist in ihnen zu erblicken, sondern sie sind das Übernatürliche in den Elementen, das unsichtbar in ihnen wirksame Lebensprinzip, ihr 'lebendes Selbst'[1]. „Was in der Sonne das Sonnesein ist", beschrieben indische Vorbilder diesen von ihnen geprägten Begriff. „Der in der Erde (in Wasser, Feuer[2], Luftraum, Äther) wohnend, von der Erde (Wasser etc.) verschieden ist, den die Erde (Wasser etc.) nicht kennt, dessen Leib die Erde (Wasser etc.) ist, der die Erde (Wasser etc.) innerlich regiert, der innere Lenker, der unsterbliche" (Bṛh. Ār. Up. III 7, 3 ff.), den faßt jetzt der Manichäer als den fünffältigen (Element-)Lichtgott oder als die fünf Lichtelemente. An dem Bericht von der Sendung des Urmenschen mache man die Probe. Für die fünf Lichtelemente, die Söhne, die der Gott zum Kampfe mit sich nimmt (Th. b. Khōni, RM p. 16), die fünfteilige Rüstung, mit der er sich wappnet (Acta Archelai c. 7)[3] oder in die er sich hüllt (Fihrist, Flügel 87), setze man die fünffältige Lebenskraft der Elemente, gewissermaßen deren ausstrahlende Energien. Sie sind als seine fünf Söhne oder Emanationen ein Teil seines Wesens, als seine fünf Hüllen aber

1 Vgl. die Beschreibung des kosmischen Kampfes im Johannesbuch der Mandäer, II 55 f. „Der Bote wurde gesandt, niederzutreten die Kraft der Empörer. Da brachten sie lebendes Wasser und schütteten es in das trübe Wasser; sie brachten leuchtendes Licht und warfen es in die düstere Finsternis; sie brachten den angenehmen Wind und warfen ihn in den wütenden Wind; sie brachten das lebende Feuer und warfen es in das verzehrende Feuer; sie brachten die Seele, den reinen Mānā, und warfen sie in den nichtigen Körper". Der philosophische Grundgedanke, daß die gebrachten Wesenheiten und der Bote ein und dasselbe sind, nämlich die Gottheit Leben, ist zwar durch die Mythologisierung verwischt; an zwei Stellen aber, in Bezug auf Wasser und Feuer, schillert er noch deutlich durch (ganz ähnlich faßt die Maitr. Up. VI 17 das Göttliche als das Licht, welches in dem rauchlosen Feuer in bunten Farben spielt).

2 Die gleiche (Upaniṣaden-)Vorstellung von dem Doppelwesen des Feuers bezeugt Hippolyt VI 9, 6 Leisegang Gnosis 97 für die Lehre des Simon Magus. „Das Verborgene liegt verborgen in den sichtbaren Teilen des Feuers, und das Sichtbare am Feuer ist durch das Verborgene entstanden." Schon an dem charakteristischen Dogma: Das Geistige als das Primäre erzeugt sich den Körper (vgl. oben S. 24 f. und Gomperz Griech. Denker I[3] 71 für die Parallele in der Orphik!) erkennen wir den orientalischen Ursprung.

3 Zu den Elementen als Waffen vgl. oben S. 42 A. 1.

nur der äußere. Indem er sie der Materie überläßt, wird sie lebensfähig. Wenn die Acta die Rüstung als *ψυχή* bezeichnen, so ist das richtig im Hinblick auf die Materie. Für sie ist die göttliche Lichtkraft Leben die Beseelung[1]. Im Hinblick auf den göttlichen Organismus im Kosmos indessen müßte man die fünffache Hülle als seine *σάρξ* bezeichnen[2]; erst innerhalb der elementaren Lebenskraft, noch viel unfaßbarer und feiner als sie, ist das geistige Wesen *(ψυχή)* der Gottheit verborgen. Genau das aber lehrt die Dreizehnteilung A, wenn sie innerhalb der ersten Pentade, der Gesamtheit der göttlichen Vitalität im Elementaren, eine zweite psychische ihr Wesen entfalten läßt.

Der Gefängnisallegorie nach stellt die zweite Pentade, bezeichnet als die fünf Söhne des Tsing-fong, den eigentlichen Verwaltungsapparat im Kosmos dar. Mit Recht sehen Chavannes und Pelliot in ihr die Geisteskräfte der Gottheit *(pensée lumineuse* etc.), aus denen diese später die *'cinq libéralités'* hervorgehen läßt (p. 24 = JA 1911 p. 520 n. 1 und 45 = JA 1911 p. 541); doch können wir mit Hülfe anderer Texte

1 *'Ψύχωσις'* nennt ja die Überschrift des Salemann'schen Fragments *(Bull. de l'Acad. de St. Pétersb. 1912* IEM 40) den Niederstieg des Urmenschen. Die kosmische *ψύχωσις* schildert, unklar nur durch die mythologisierend mystische Form, auch die koptische Gnosis (Schmidt 359, 3 ff.; 366, 36 ff.), wenn sie vom *Ἄνθρωπος* sagt „Und er trug sie (alle Dinge) wie diese Kleider und zog sie wie diese Gewänder an und hüllte sich mit der Kreatur wie mit einem Mantel ein. Dies ist der Mensch, den kennen zu lernen das All fleht (vgl. den zu erkennenden ungekannten Gott oben S. 32 ff. A. 2)"; „dieser, in dessen unbegreifliches Gesicht niemand schauen kann . ., dieser ist der in einer einzigen Gestalt . . . Existierende, . . . alles Licht und alles Leben; . . . das All bedarf desselben . . ., denn (alle) sind durch ihn lebendig".

2 Vgl. die Formulierung Reitzensteins IEM 31 „sie (die fünf in der Materie gefesselten Lichtelemente) sind „die Seele" und doch zugleich nur seine (des Gottes) Hülle" und dazu den koptischen Text, C. Schmidt a. a. O. 359, 20 ff., „und es kam aus dem *ἀπέραντος* der *ἀπέραντος σπυθήρ*, über welchen die Dämonen sich wunderten, wo er verborgen gewesen, bevor er sich in dem unendlichen Vater manifestiert hatte . . . Und er verbarg sich in den Kräften derer, welche aus dem Verborgenen gekommen waren (die fünf Lichtelemente), und machte sie zu einer Welt *(κόσμος)*". — Daß der gekünstelten Theologie die durchsichtig klare Naturphilosophie des brahmanischen Pantheismus zu Grunde liegt, zeigt das mitteltürkische Fragment T. II K. 2ª (A. v. le Coq, Man. I 21), welches die fünf Lichtelemente plötzlich 'das Gewand des Gottes Äzrua (Zarvan)' nennt. So konstant der altindischen Spekulation der Begriff der Allgottheit ist, so variabel sind schon deren Namen und Formen Wie sie sich unter dem Namen Puruṣa als Kosmos oder Seele des Kosmos (s. unten) manifestiert, so unter dem Namen Prajāpati oder Kāla als Zeit (= Zarvan); es ist daher kein Widerspruch, wenn auch die gnostischen Texte über den Urmenschen dieselben Aussagen machen wie über den von mythologisierenden Theologen zum Vater Ormuzd's gemachten All- und Zeitgott Zarvan.

noch zu einer spezielleren Vorstellung durchdringen. Bei Theodor bar Khōni RM p. 22 finden wir die nämlichen Geisteskräfte umgewandelt zu göttlichen Ausführern kosmischer Taten *„Il fit sortir de son intelligence l'Ornement de Splendeur, de sa raison le grand Roi d'honneur, de sa pensée Adamas Lumière, de sa réflexion le Roi de gloire, et de sa volonté le Porteur;* der erste hat die zehn Himmel zu stützen, der zweite in der Himmelsmitte die Wache über das Ganze zu halten, der dritte gegen die feindlichen Dämonen zu kämpfen, der vierte die Räder der Elemente zu drehen, der letzte die acht Erden zu tragen (Cumont RM p. 28—32 s. o. S. 8 A. 1).

Sehr alte mythische Vorstellungen vom welttragenden, -bewegenden und -hütenden Gotte[1] sind es, die in diesen Personifikationen kosmischer

1 Cumont denkt dabei an babylonischen Einfluß. Näher aber, denn das Tragen der geflügelten Sonnenscheibe auf assyrischen Zylindern ist kaum identisch mit dem Tragen von Himmel und Erde, liegen wieder die Vorbilder des Sanskrit. Zu den kosmischen Großtaten, welche die vedischen Hymnen der Reihe nach fast jedem zu besingenden Gotte zuschreiben, gehört hier ständig das Tragen des Himmels. Auch Verteilung der Ämter auf mehrere Götter kommt vor: „In diese Erde kleidet sich der eine (sich hineinkleiden und tragen fällt für den innerweltlichen Gott zusammen), der andere kreiset um den weiten Luftraum, als Träger lädt sich einer auf den Himmel, noch andere behüten andere Räume" Atharva Veda X 8, 36, doch überwiegt gemäß der tief eingewurzelten Neigung des Inders zum Universalismus sehr früh schon die Vorstellung, daß in allem Geschehen ein und derselbe Gott sich auswirkt Atharva Veda X 7, 3 formt die Frage nach diesem einen Allgott ganz im Sinne der kosmischen Organismus-Anschauung: „In welchem seiner Glieder steht die Erde? In welchem Gliede steht der Luftraum? In welchem Gliede steht gestützt der Himmel?" v. 35 trägt „er, der Eine, Himmel und Erde, den weiten Luftraum, die sechs weiten Himmelspole (vgl. Augustin c. Faust. XV 6 Splenditenentem magnum sex vultus; die Mehrzahl der Gesichter bedeutet bei vedischen Göttern die Beherrschung der Himmelsrichtungen, deren es mit Einrechnung von Zenith und Nadir sechs gibt; auch das Mahābhāratam, M. v. 11094 ff., kennt in einer Pentas von Göttern den „Gott mit den sechs Gesichtern," vgl. noch Rgv. I 97, 6 „durch Wahrheit glüht er von oben" (= et ora ferentem micantemque lumine, Augustin a. a. O., „schaut aus durch das Gebet von fern", „durch den der Wind dahergebraust angetrieben", „der das Wasser trägt aufwärts wie Wassertragende den Krug" (A. V. X 8, 35 u. 14); von hier stammt vielleicht die manichäische Vorstellung vom Heraufleiten der Elemente aus den drei Rädern unterhalb der Erde Frg. F. W. K. Müller H. T. Zu diesen vom Roi de gloire gedrehten unterirdischen Elementrädern, die Cumont R. M. 31 u. 2 als drehbare Sphären deutet, möchte ich auf eine buddhistische Beschreibung der Welt hinweisen, die ich bei L. A. Waddell Buddhism of Tibet 77 finde, und die gleichfalls drei unterirdische Elementschichten kennt: each universe rests upon a warp and woof of 'blue air' or wind, hard and imperishable as diamonds, upon which is set the body of the waters, upon which is a foundation of gold (Gold = Feuer; „das Gold, des Feuers Kind, das sonnenschöne

Kräfte der Manichäismus seinem Dogma von der Lichtrettung unterstellt. Denn wie die sarkische Lichtkraft (Leben) die Finsternis (Materie) gebunden hält, so arbeitet die psychische Lichtkraft (Weltseele), indem sie nach wohlüberlegtem Plan den Kosmosbetrieb verwaltet, an deren Vernichtung (s. oben S. 4 ff.)[1]. Zu einer festen Namensbezeichnung ist diese zweite (demiurgische) Lichtkraft nicht gelangt. Das Wesentliche ist hier, wie stets in der Gnosis, der dogmatische Gedanke. Hält man ihn fest, so erkennt man bald, wie wenig der Wechsel seiner Träger oder der Benennung derselben bedeutet. So erscheint in dem Turfanfragment M. 473b (F. W. K. Müller H. T. S. 24, s. auch M. 472 u. 482 S. 17 ff.) die nämliche fünffache Weltverwaltung in iranischem Gewande als „die Götter, welche in den Himmeln und Erden der Gesamtwelt Haushüter, Dorfhüter, Stammhüter, Gauhüter, Wachthüter (vgl.z.B. Yt. 31, 18) und der Dämonen Rufer *(dévân k[h]rôstâr)* sind". Die Identität ist sichergestellt durch die Verbindung des fünffachen *ἐπίσκοπος θεός* mit jenen undurchsichtigen Gottheiten — *dévân k[h]rôstâr* werden wir unbedenklich im alten Wortsinne fassen dürfen: der Götter Rufer —, die als Kroštag und Padvakhtag in Reihe A mit den fünf Söhnen des Tsing-fong zusammen die Weltverwaltung darstellen. Und damit haben wir den Beweis, daß die Vereinigung der beiden Göttergruppen im Traktat nicht willkürliche Zusammenstellung sein kann, die manichäische Kosmologie muß eine feste Beziehung zwischen ihnen gelehrt haben. Wer aber — um nun zu den Einzelwesenheiten von Reihe A überzugehen — sind 'der Götter Rufer?'

* * *

In der Dreizehnerreihe A stehen die beiden 'Rufer' zusammen mit Sroš-haray an der Spitze des Organismus; sie sind also die innersten Organe der göttlichen Weltverwaltung. Schon Chavannes und Pelliot

Gold" A.V. V19, 26). Wieder an Augustin c. Faust. XX 10: „alius in Caelo circumiens radiis suis etiam de cluacis membra dei vestri colligit" gemahnt A. V. X 8, 2 „das Endlose ist vielfach ausgebreitet, Endlos und Endlich grenzen aneinander, des Himmels Hüter wandelt, beide scheidend; durch ihn gestützt, stehn beide, Himmel und Erde, fest" (derartige kosmisch-mythische Bilder könnten sehr wohl auch die Anregung für die gnostische Vorstellung von Horos-Stauros abgegeben haben).

1 In dem klagenden Hibil der Mandäer: „o wie will ich mich in meinem Herzen freuen außerhalb der Werke (d. h. wenn er befreit sein wird von seinem kosmischen Amt), die ich in dieser Welt geschaffen habe! Wie lange soll ich einhergehen (aufsteigen? [als Sonne?]) und wie lange sinken innerhalb der Welten? . . wie lange soll ich den Schatz hinaufschaffen in das Haus des gewaltigen (Lebens)?" (Johannesbuch der Mandäer 196 haben wir genau die gleiche Vorstellung einer zweiten kosmisch wirkenden psychischen Lichtkraft, der die Befreiung der ersten obliegt.

haben diese undurchsichtigen Wesenheiten, die der Traktat nur unter beschreibenden Bezeichnungen anführt, mit dem nicht minder undurchsichtigen Paar Kroštag-Padvakhtag (das Gerufene und das Geantwortete) bei Theodor bar Khōni (Cumont p. 24) und im Chuastuanift identifiziert (p. 25 = JA 1911 p. 521 n. 1), eine Wesensbestimmung aber nicht gegeben. Ich stelle daher die bisher bekannten Texte, in denen sie vorkommen, hier zusammen, damit sich an ihnen die unten zu gebende Erklärung ihrer Bedeutung in Reihe A nachprüfen läßt:

1) Chuastuanift (A. v. le Coq p. 19) „wenn die das Licht des fünffältigen Gottes sammelnden Engel und die Götter (?) Chroštag (und?) Padvaχtag das zum Himmel aufsteigen und (dort) sich läutern sollende („befreit werdende" W. Bang, Manichäische Laien-Beichtspiegel 1923 S. 161) Licht des fünffältigen Gottes zu uns gebracht haben würden . . ."

2) Theod. b. Khōni (Cumont R. M. p. 24). Nachdem auf die flehende Klage des von der Materie verschlungenen Urmenschen hin der Vater der Größe als zweite Schöpfung unter anderm den lebenden Geist (den Weltschöpfergott) emaniert und dieser seine geistigen Lichtkräfte in weltverwaltende Götter umgewandelt hat, macht sich der letztere in nicht näher bezeichneter Begleitung — es werden jene fünf Weltverwalter und die beiden Rufergottheiten sein, der gesamte zur nun erfolgenden Weltschöpfung erforderliche Apparat — zunächst auf, den Urmenschen zu befreien. „Ils s'en allèrent vers la terre des Ténèbres et trouvèrent l'Homme primitif absorbé par les Ténèbres, lui et ses cinq fils. Alors l'Esprit Vivant cria à haute voix et cette voix fut semblable à un glaive aiguisé et elle découvrit la forme de l' Homme primitif. L'Esprit vivant dit: „Salut à toi, être bon au milieu des méchants, être lumineux au milieu des ténèbres, dieu qui réside au milieu des animaux de colère qui ne connaissent pas leur honneur". L'Homme primitif lui répondit: „Viens dans la paix, toi qui apportes une denrée de quiétude et de paix". Il lui dit encore: „Comment vont nos pères, les fils de la lumière, dans leur cité?" L'appelant lui répondit: „Ils vont bien". L'Esprit vivant, l'Appelant et le Répondant s'attachèrent l'un à l'autre et montèrent vers la Mère de Vie et vers l'Esprit vivant. L'Esprit vivant revêtit l'Appelant et la Mère de Vie revêtit le Répondant, son fils cher. Ils descendirent vers la terre à l'endroit où se trouvaient l'Homme primitif et ses fils." (Festzuhalten ist aus dem verdorbenen Text — s. für eine Emendation Reitzenstein a. a. O. S. 9 —, daß in zwei verschiedenen Fassungen Ruf und Antwort, in Begleitung des Retters, bei der Befreiung des Urmenschen, irgendwie tätig gedacht, zugegen sind. Das Amt der

Lichtsammlung im Chuastuanift wird zur Befreiung des Lichtgottes. Zu beachten ist das anschauliche Bild des sich Aneinanderhängens der drei Befreier.)

3) Das türkische Fragment T II D 173b (A. v. le Coq, Man. I 12 f. Z. 7 f.) „So wie das Wasser die Tür der Gewächse und Bäume auf der Erde öffnet, so auch Chroštag, der Gott, dem Gotte Chormuzta (und) den fünf Göttern seine Tür öffnete ... Als Chroštag (und?) Padvaḫtag der Gott von dem Gotte Chormuzta (und) von der Hölle in die Höhe gestiegen war, da kamen Wadžīwantag[1], der Gott, und die Mutter-Gottheit eilend herbei. Den Gott Chormuzta aus der Hölle aufwärts machten sie aufsteigen ...“ Sie schneiden die fünf Götter von ihm ab und gehen an das Schöpfungswerk Auch hier wird die σάρξ des Gottes zur Belebung des Kosmos verwendet, sein eigentliches Selbst aber kehrt in den Götterhimmel zurück.

Bei der Lichteinsammlung im allgemeinen und bei der Befreiung des Urmenschen im besonderen haben somit die beiden Rufergottheiten ihre Stelle. Sie vollführen die Befreiung nicht, aber in irgend einem Sinne leiten sie sie ein; ihr Erscheinen bei dem Gefangenen, ihr Aufsteigen unmittelbar vor der Befreiung, ihr voraneilendes die-Türe-Öffnen, das alles sind Züge, die sich zu einem bestimmten Bilde zusammenfügen und einen festen Zusammenhang haben müssen. Ich möchte, um dem Problem beizukommen, am andern Ende beginnen und erst einmal die Frage stellen: Um was handelt es sich denn eigentlich bei der Befreiung des Urmenschen?

Die manichäischen Texte, welche die vor der Schöpfung der Materie überlassene Lichtkraft Leben personifiziert als den Urmenschen fassen[2], lassen ihn den Kampf mit der Finsternis aufnehmen und dabei erliegen. Fragen wir, um welche der beiden Puruṣa-Vorstellungen es sich dabei handelt, so kann die Antwort nur lauten: um die des Sāṃkhya. Der Sāṃkhya-Puruṣa ist es, der im Gegensatz zur Materie steht, der die unnatürliche Verbindung mit ihr eingeht. Der Puruṣa des vedischen Hymnus kann es nicht sein, er ist selber die zum Kosmos umgewandelte Materie. Nun aber lehrt das Sāṃkhya eine Befreiung des kosmischen Puruṣa nirgends. Es ist, wie oben gesagt, überhaupt nicht kosmisch interessiert, sondern lediglich psychologisch. Die Erlösung, die ihm in einem Erkenntnisakt des menschlichen Verstandes besteht, betrifft die Einzel-Puruṣa's in den menschlichen Organismen. Zudem zeigt der

1 Vgl. zu dem Namen jetzt W. Bang, a. a. O. 187,1; schon er enthält den Begriff „Leben“.

2 Act. Arch. c. VII, Fihrist, Flügel, Mani S. 87, Th. bar Khōni, Cumont RM p. 14 ff.

chinesische Traktat, daß die manichäische Kosmologie, auch wenn der Befreiungsmythus ganz fortfällt, keine Lücke aufweist. Sie erscheint im Gegenteil dann erst wirklich konsequent. Daß der Urmensch persönlich sofort aufsteigt, hat den dogmatischen Grundgedanken geradezu verdunkelt[1]. Mir scheint, wir haben hier ein instruktives Beispiel für die gnostische Verquickung der beiden Puruṣa-Gestalten (s. oben S. 18 f., A. 1).

1 Bezeichnend ist die unklare Haltung des Befreiungsberichts bei Theodor bar Khōni. Neben der dogmatischen Fassung steht eine mythologische. Für die erstere ist der Zweck maßgebend, aus welchem die erstgesandte Lichtkraft (hier der Urmensch) aus List der Materie überlassen (hier in sie hinabgesendet) wurde. Im Interesse der Lichtbefreiung läßt sie durch eine zweite Emanation des Lichtprinzips (Esprit vivant) die fünf Weltverwaltungsgötter geschaffen werden und ihre Ämter ausüben (Cumont p. 20–23); der ordnungsmäßige Ablauf des Weltbetriebes ist ja das Mittel, alle Einzelbildungen der Materie dem Verfall und damit der Lichtabgabe zuzuführen. Diese Befreiung des im Urmenschen personifizierten Lichts findet allmählich statt durch Einsammeln seiner Teile.' Sie ist das Werk jener zweiten Emanation, welche die Welt schafft und durch ihre fünf Söhne, ihre Teile (sie ist fünfteilig, wie die erste Emanation, der Urmensch), verwaltet, des Demiurgen. — Die zweite Fassung ist noch wieder in sich selbst zwiespältig, man spürt die verschiedenartigen Versuche, sie mit der ersten auszugleichen. Das Lichtprinzip erklärt, selbst mit der Finsternis kämpfen zu wollen. Der sich nun hinabbegebende Urmensch, der in der Hülle der fünf Lichtelemente die ganze Vitalität des Universums an sich trägt, ist ja auch nichts anderes als der (innerweltliche) Allgott selbst, dessen Existenz in der Welt der Mythus ätiologisch erklären will; aber der Text faßt ihn dennoch als Gesandten des Lichtprinzips (wer bliebe auch sonst im Jenseits, um den erlegenen Kämpfer zu retten?), und da die fünf Lichtelemente der Materie verbleiben sollen, verlangt das Kampfmotiv, daß der Urmensch besiegt wird. So im Fihrist. Aber Th. b. Khōni wirrt das Listmotiv aus der andern Fassung hinein: der Urmensch gibt sich selber samt seinen Söhnen hin als 'Lockspeise'. Das ist ungereimt, wenn er ihn bekämpfen wollte. Die Söhne (Lichtelemente) sind es denn auch hier nur, die mit den Finsterniselementen die Mischung eingehen; den Gott als solchen läßt das Lichtprinzip befreien. Jene zweite Emanation, der Demiurg der ersten Fassung, wird hier der persönliche Retter der ersten Emanation (vgl. Fihrist Flügel 88, Act. Arch. VII 4 und das oben angeführte Turfanfragment T II D 173b); unausgeglichen steht neben dem dogmatischen Gedanken, daß für die zurückbleibenden Söhne nun in der Weltschöpfung und -verwaltung die langsame kosmische Befreiung einsetzt, der mythische Bericht dieser sofortigen Gottes-Befreiung (= Umwandlung? „und der Urmensch wurde ein anderer Gott" Flügel 88) und -Emporführung. Man hat die Empfindung: wenn nicht die Allgottheit gemeint ist, die einen Teil von sich in die Welt gibt, mit ihrem eigentlichen Wesen aber dann ins Jenseits geht (s. unten), so ist das persönliche Gerettetwerden und Aufsteigen des Urmenschen innerlich nicht gerechtfertigt. Es muß sich um eine kosmogonische Dublette zur Herabsendung der vitalen Lichtkraft Leben handeln, um eine Spekulation, die nur erklären will, warum mit der transzendenten Gottheit das (göttliche) Leben im Kosmos identisch ist, die sich aber dem speziell manichäischen Gedanken von der Weltschöpfung als Kampfmittel gegen die Materie nur gezwungen einfügte.

Der alte pantheistische Puruṣa-Mythus nämlich bietet das Moment des Aufstiegs in der Tat; dafür fehlt in ihm natürlich die Idee der Herabsendung. Dieser vedische Puruṣa, die manngestaltige — aber noch unbelebte — Urmaterie, der Bedeutung nach also gerade der Antipode des Sāṃkhya-Puruṣa, die Prakṛti, ist der an sich rein materielle präexistente Gott Welt[1], der in der großen kosmischen Opferung (Ṛgv. X 90) durch den Verbrennungsakt, d. h. dadurch, daß das Feuer (= Leben, Agni) in ihn eindringt, zum kosmischen Organismus gewandelt wird[2]. Es ist nun ein Dogma des Feuerkults, daß das Opferfeuer das Opfer läutert[3]; die in der Läuterung gewandelten Bestandteile steigen mit dem Feuer Agni, dem göttlichen Führer, auf zu den Göttern. Wenn es Ṛgv. X 90, 3 vom Puruṣa heißt: „Drei Viertel von ihm schwangen sich empor, ein Viertel wuchs heran in dieser Welt, — ein Viertel von ihm alle Wesen sind, drei Viertel sind unsterblich droben", so wird in der Deutung des gnostischen Dualismus das eine zurückbleibende Viertel des Gottes Welt zur Lebenskraft des Kosmos; die drei aufsteigenden Viertel bilden das absolute Wesen der nun außerweltlichen Gottheit, die jetzt nur noch durch ihre Gesandten wieder in Berührung mit der Welt kommen kann[4]. Wie überall, wo

1 Wenn Ibn al Murtaḍā, Keßler 351, berichtet „Die Finsternis bildete eine häßliche Gestalt" und gegen sie den aus den fünf Lichtelementen bestehenden 'Engel' kämpfen läßt, so tritt in diesem der Puruṣa der Spekulation dem des Mythus gegenüber.

2 Der arische Feuerkult faßte das Opfern nicht als Vernichtung des Geopferten, sondern als geheimnisvoll im heiligen Ritus sich vollziehende Verbindung desselben mit dem Gotte Agni, dem Feuer. Der aber ist zugleich Āyu, das Leben. (Für die Belege s. D. Geburt des Aion, Archiv f. Rel.-Wiss. 1923|24 S. 102.) Durch seinen Eintritt in den Puruṣa wird aus dem vorher unbelebten Urriesen der belebte Kosmos.

3 Vgl. Fihrist, Flügel 88 „Es heißt aber derjenige, mit welchem der Lichtkönig dem Urmenschen folgte, der Freund der Lichter. Dieser stieg hernieder, und der Urmensch wurde von den höllischen Stoffen zugleich mit dem, was er von den Geistern der Finsternis ergriffen und versteckt an sich hatte, befreit"; die gleiche Läuterung wird im Traktat (p. 42 [538], 41 [537]) erklärtermaßen durch das Feuer vollzogen. *„C'est le feu violent qui fond les cinq corps divisés [de la lumière primitive] et qui les fait devenir purs".* Zu diesem Zweck nämlich läßt der Gesandte *„ainsi qu'un orfèvre qui désire fondre [du minerai] d'or commence par se procurer du feu"* bei der Befreiung der gefangenen Lichtkraft das wilde Feuer sich frei austoben.

4 Vgl. Ś. Br. XI 2, 3, 3 „Es selbst aber, das Brāhman, ging (nach Erschaffung des Universums) ein in die jenseitige Hälfte (die nicht offenbare) und erwog dann: »wie kann ich nun in diese Welten hineinreichen?«" Genau so ist es dem nach vollbrachtem Schöpfungswerk aufsteigenden Elohim in der Baruchgnosis des Justin (Hippol. V 26) nicht mehr möglich, zu der Edem (= *ὕλη;* mit ihr hatte er die Wesen erzeugt) zurückzukehren; nur seine Gesandten kann er schicken, um den in den Menschen zurückgelassenen Teil seines Wesens zu retten.

pantheistische und dualistische Doktrin sich durchkreuzen, zeigt sich in dieser Partie der manichäischen Kosmologie jene peinliche Unklarheit und Verschwommenheit, die in der Unvereinbarkeit der verschiedenen Voraussetzungen ihren Grund hat; als sicher aber werden wir festhalten dürfen, daß der Urmensch, der herabgesendet wird und gebunden in der Finsternis klagt, der Puruṣa des Sāṃkhya ist, und der, den die Rettergottheiten aufsteigen lassen, indem nur ein Teil von ihm zurückbleibt, der Puruṣa des Ṛgveda.

Besteht diese Auffassung von der Befreiung des Urmenschen zu recht, so führt sie selber uns in das Milieu, von dem aus die Befreiertrias zu bestimmen sein wird. Ist der manichäische Aufstieg des Urmenschen ursprünglich das Sichemporschwingen des Opfers mit dem Feuer, so ist zunächst der befreiende Gott, heiße er Esprit Vivant wie bei Th. b. Khoni, Freund der Lichter wie im Fihrist, oder Sroš-haray wie in der Dreizehnteilung A, an die Stelle Agni's getreten, und wir hätten zum wenigsten für diese Götter-Namen der manichäischen Mythologie einen bestimmten Anhalt[1]. Die Deutung würde an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn die beiden Begleiter, die Rufgötter, ihren Platz im Ritual des alten Feuerkultes hätten. Und wirklich, die indischen Quellen — in Ermangelung der eranischen, die ähnliches geboten haben müssen, greifen wir wieder zum Veda und den Brāhmaṇas — lassen uns nicht im Stich. Hier schreiben die Rituale für den großen Moment, in welchem die Opferspende dem Opfergotte Agni überantwortet, d. h. ins Feuer geworfen wird, einen sakralen Dialog zwischen den Priestern vor. Kurze klangvolle Formeln hatten dem Gotte, dem das Opfer galt — Agni ist nur der Vermittler — das Vorsichgehen der heiligen Handlung anzukünden und seine Bereitschaft, die Spende zu empfangen, sicherzustellen. Caland[2] beschreibt den Vorgang, der hier beim Neu- und Vollmondopfer die feierliche Wahl eines der Priester zum Hotar (Rufer) begleitet, folgendermaßen: „Nachdem er [der Adhvaryu (Ausführer der Riten)] den Brahman (Oberaufseher)

1 Einen indirekten Beweis auch dafür, daß Leben und Licht in den gnostischen Religionen identisch sind. Im Opfergott des arischen Feuerkults traf erstmalig beides zusammen. Agni der „lebendige" (Ṛgv. III 3, 6) ist „die höchste Lebenskraft" (II 1, 12), ist „groß durch seine allhinverbreitete Lebenskraft" (II 10, 4), „der das Junge der Wasser, der als Keim in den Bäumen, des Festen Inhalt und des, was sich reget, im Steine sogar . . . ist ihm der Keim gelegt" (I 70, 2); „aufrecht stehen dem Lebendigen (Āyu) wieder die bereits Gestorbenen, ihr Alter lösend, kommt er sausend, erzeugend einen neuen Geist, einen lebendigen, unbesiegbaren" (I 140, 8 .

2 Āpastamba Śrautasūtra II 15, 3, 4; s. auch III 7, 8, Ś. Br. I 3, 3, 14 n. 2, II, 5, 2, 31, II 5, 3, 7 u. ö.

angeredet hat: 'Brahman, zum Pravara will ich die Verkündigung sprechen lassen', läßt er den Āgnīdhra (Verwalter der Feuer) die Verkündigung machen mit dem Worte: *a śrāvaya* (= verkünde! wörtlich = mache, daß .... hört)! Der Āgnīdhra, ... das hölzerne [heilige Opfer-]Schwert .... in der Hand haltend, spricht die Verkündigung: Es sei, er höre! *(astu śrauṣat)*[1]. Überall (d. h. nicht nur beim Pravara) finden in dieser Weise die Anrufungen von seiten des Adhvaryu (*āśrāvaṇa*, Ruf) und der Gegenruf (*pratyāśrāvaṇa*, Antwort) von seiten des Āgnīdhra statt". Dann erst, in dem Augenblick, wo die Spende ins Feuer gestoßen wird, erfolgt von seiten des offiziellen Rufers, des Hotar, der eigentliche Geleitruf, der gewaltig wirksame, die Kraft Agni's und die ganze heilige Opferkraft selbst darstellende[2] Vaṣatruf[3], der nach Eggeling, Sacred Books of the East XII p. 88 n. 2, bedeutet 'may he (Agni) carry it (the oblation) up!'[4]

Diese Rufe der Götterladung und Opferdarbietung versinnlichen im Opferwesen die Vermittlung zwischen Erde und Himmel[5], wie Agni selbst, das aufwärtstragende Opferfeuer der Vermittler ist. Daß sie leicht konkrete Gestalt annehmen[6], ist verständlich; im Śatapatha Brāhmaṇa (XII 9, 1, 30) werden alle Lade- und Darbietungsrufe als Gottheiten bezeichnet[7]; namentlich aber der Vaṣat-Ruf fällt viel-

1 Daß dieser Dialog nicht dem Gotte gelte, sondern, wie Ś. Br. I 5, 2, 7 ihn auslegt, dem persönlich gefaßten Opfer, das Opfer selbst soll hören, sich den Opferern zuwenden, wird gelegentliche priesterliche Umdeutung sein.

2 „The call is speech, speech is the holy power; thus with the call as the holy power he mounts the world of heaven" Aitareya Brāhmaṇa IV 21 Keith Die sakrale Rede ihrerseits fällt gelegentlich wieder zusammen mit Agni, der „wie ein Priester mit der Zunge, so mit der Flamme spricht" (Ṛgv. X 115, 3).

3 Vgl. Ś Br. I 5, 2, 8 ff. Schon A. V. IX 5, 13 bestimmt „what is offered, is bestowed, is accompanied with vaṣat", und X 3, 22 beruft sich auf 'the glory of the vaṣat-utterance'; s. auch XI 7, 9; XIII 1, 15.

4 W. Foy, Erklärung einiger altindischer Opferrufe ZDMG 1896 S. 140, übersetzt Vaṣat „er (der Gott) soll das Opfer gern haben, gnädig annehmen".

5 Ihre richtige Anwendung sichert die richtige Überführung der Opfergabe zu den Göttern (Ś. Br. I 5, 1, 14).

6 Schon ihr völliges Zusammenfallen mit der Spende gehört hierher. „Ein Götterbecher (= Göttertrank, O. Franke) ist der Vaṣatruf" (Aitareya Brāhmaṇa III 5, 1, Keith); „a vessel of the gods is that vaṣat" (Ś. Br. I 7, 2, 11); „mit dem Vaṣatruf als Becher bietet der Hotar die Opferspende den Göttern dar", Eggeling, S. B. E. I p. 175 n. 2.

7 Aitareya Brāhmaṇa II 18 wird der Vaṣat-Ruf unter den 33 Göttern aufgezählt. A. V. XIII 4, 26 heißt es vom ersten Gott „he is Rudra (der spätere Allgott Śiva), winner of good, is the giving of good, is the expression of homage, [is] the utterance vaṣat" ... Noch das Mahābhāratam nennt Śiva den Vaṣat-Ruf (M. v. 10423, s. auch

fach völlig mit Agni zusammen, und wie dem Agni eignet ihm doppeltes Wesen: er ist eine Segensmacht, wenn er das Opfer und den Opferer zum Himmel trägt[1] und die Umwandlung des Opferwerks zum göttlichen Körper des Opferherrn vermittelt[2], aber er ist auch eine äußerst gefährliche Macht, dem Blitz und dem Donner vergleichbar[3]. Ś. Br. I 6, 3, 28 werden mit dem Vaṣat-Ruf, dem 'thunderbolt', die Opferstörer, die Asura's (vgl. oben S. 42 A. 1), erschlagen, die man sich außerhalb der Vedi (Altarstätte) auf dem utkara (Kehrichthaufen) lauernd[4] vorstellt. Darum wird hier am utkara der Adhvaryu mit seinem Opferschwert stehen müssen, wenn er den Ankünderuf erschallen läßt. Denn auch die sphya, das Opferschwert, gilt ja als 'thunderbolt' (Ś. Br. I 2, 4, 3; sharp thunderbolt I 2, 4, 15). Aus diesem Milieu der Opfermagie scheint der bildliche Ausdruck bei der Aufwärtsführung des Urmenschen genommen: „l'Esprit Vivant (Agni als Vaṣat, der Urmensch ist ja das kosmische Opfer!) cria à haute voix, et cette voix fut semblable à un glaive aiguisé“[5], und auf die Opfervorstellung auch das Amt des Türe-

Ś. Br. XIII 9, 1, 30). Wenn bei Th. b. Khōni (RM. p. 24) die Schöpfergottheiten die Rufe 'bekleiden', nachdem diese „s'attachant l'un á l'autre“ zu ihnen aufgestiegen sind, muß die Verkörperung in göttliche Persönlichkeiten gemeint sein.

1 „With the call as the holy power he mounts the world of heaven“ (Ait. Br. IV 21). „He utters the vaṣat-call, verily thus in the world of heaven he (der Hotar) places the sacrificer“ (Kauṣīt. Br. XIV 2). Das Gleiche gilt von den vorangehenden Laderufen: „thus the Adhvaryu and the Āgnīdhra lead the sacrificer to the world of gods“ (Ś. Br. I 8, 3, 16). Schon Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 80 A. 3 faßt Ruf und Antwort in diesem Sinne: „wem beide verliehen sind, ist der Himmelfahrt sicher“.

2 „With the vaṣat-call, he pours it (die Opferspende) into the fire; from thence it is brought forth (as seed in a womb)“ Ś. Br. I 5, 2, 14; auch XI 2, 1, 2 f. ist mit dem Vaṣat-Ruf die Geburts-(Verwandlungs-)Vorstellung verbunden.

3 The vaṣat-call is a thunderbolt: it shines when hurled, if not appeased. Of it not every man as it were knows the appeasing nor the support. From it even now there is often as it were death“ Ait. Br. III 8; s. auch III 6 „the vaṣat-call is a thunderbolt; he should think of him whom he hates, when about to say the vaṣat-call; verily in him he places the thunderbolt“, s. auch Ś. Br. I 3, 3, 14.

4 Eggeling, Sacred Books of the East XII p. 131 n. 2.

5 Vgl. Āpastamba Śrautasūtra IV 10, a, Caland „Mit dem Vaṣat-Ruf als Geschoß stoße ich den . . Nebenbuhler nach unten“; die Vorstellung der Waffe verbindet sich genau so mit dem mandäischen 'Stab, der Rede und Erhörung verleiht', und den der Bote erhält zum Erschlagen der Ungeheuer, Johannesbuch der Mandäer, S. 226, 6. — Auch daß der Ruf den Gesuchten ausfindig macht (Th. b. Khōni Cumont p. 24: „et elle [cette voix] découvrit la forme de l' Homme primitif“) liegt im Wesen des Opferrufes begründet.

Öffnens zurückzugehen, das die manichäischen Texte dem Khroštag beilegen[1]; der heilige Ruf macht die Bahn frei für die Opferspende.

Sogar die Wahl des selten begegnenden Namens Sroš für die dreizehnte wichtigste Wesenheit der Reihe A spricht für diese Deutung. Denn das Urbild des Sroš, der eranische Sraoša, ist seinem Ursprung nach nichts anderes als eine Personifikation des zweiten Opferrufes astu śrauṣat 'Ja er höre'![2] Etwa dem indischen Vaṣat entsprechend schildert Yasna IV 50 den Sraoša als den starken, heiligen, den tanu-manθra (= dessen Körper das heilige Wort ist), den mit starker Waffe"[3]. Yasna XXXIII 5 wird er angerufen als Sraoša vīspe-mazišta = der allergrößte Sraoša, wozu im Traktat p. 71 [567] zu vergleichen ist *„le vaste et grand Soulou-cha-lo-yi (Sroš-ḥarāy)"*[4]. Auch auf ihn, den im Eranischen vielleicht bedeutsamsten der Opferrufe, reflektiert das Wesen des Feuergottes[5]. Das Turfan-Frgm. M. 14 (F. W. K. Müller H.T. II S. 75) ruft ihn an:

1 S. oben S. 49. Es geht sogar mit über auf den ganz andersartigen Ruf des Erlösers „und ich will öffnen vor dir das Tor in jedem Himmel" M. 96 Str. 16 Reitzenstein IEM S. 23. Darauf, daß noch eine weitere Form des religiösen Rufes, der 'Heilgruß' (Reitzenstein IEM S. 71), dem śaṃyos, dem uralten arischen Heil- und Segensruf des indischen Rituals (z. B. Ś. Br. I 9, 1, 24; XII 4, 4, 6 und besonders XII 6, 1, 3), entspricht, sei hier nur beiläufig verwiesen.

2 Spiegel, Eranische Altertumskunde II 90, hat seinerzeit bereits Yasna LV 1, 3; 5 sraošō idha astū = Hören möge stattfinden! mit dem großen persischen Genius des Gehorsams und dem vedischen astu śrauṣat zusammengestellt, wie ich nachträglich zu meiner Freude finde (s. dort S 87 A. 1 alle Belege der Gāθās für Sraoša in der Bedeutung 'das Hören'). Yasna LVII 21 spricht von der 'eigenlichtigen' Wohnung des Sraoša, Zād-Sparam XI 7 erklärt das heilige Feuer der Feuertempel für den „assistant of Srōš the righteous".

3 S. auch Yasna LVI, 9, 5.

4 Dem manichäischen Vorstellungskreis frappierend nahe steht die Charakteristik des Sraoša Spiegel 89 nach Yasna LVI, 7, 3 f. „Er ist der Wachsame, dem die Zeit von Mitternacht bis Sonnenaufgang untersteht (das Feuer?), der gegen Aesma, den Dämon des Zornes und der Grausamkeit, kämpft (Yast XI 15), gegen drei Dämonen der Trunkenheit (Vendīdād XV 138) und den Schlafdämon (vgl. oben S. 39 A. 1 die vedische Auffassung des Schlafes im Feuerkult), den er mit Hulfe des in der letzten Nachtwache erweckten Vogels Parōdarš besiegt (ähnlich Vidēvdat XVIII 22 ff., vgl. Traktat p. 27 (= JA 1911 p. 523) *„(Khroštag* und *Padvakhtag) qui crient les veilles de la nuit"*); das muß unmittelbar der Sphäre des Feuerkultes entstammen; die Praśna Upaniṣad (IV 3) sagt vom Schlafen „dann wachen die Prāṇa-Feuer in dieser Stadt des Leibes".

5 Für den priesterlichen Ausrufer des astu śrauṣat, den Āgnīdhra, fehlt es nicht an ausdrücklichen Belegen dafür. „The Āgnīdhra is virtually the same person as Agni himself" Ś. Br. I 2, 4, 13; IV 3, 4, 24.

„starker mächtiger Sroš-ḥarây! Erlöser der Seelen“ [1], und der Arda Viraf faßt ihn als den Seelenführer.

Das Fazit dieser Nachweise hat das oben angeführte Wort Reitzenstein's bereits vorweggenommen: Die Rufergottheiten fließen in der Tat zusammen mit dem Boten oder Helfer, den sie begleiten. Khroštag und Padvakhtag, die beiden *'hérauts de la libération de l'Homme primitif'* [2], und Sroš-ḥarây als der große Vaṣat-Ruf, als Agni, der Läuterer, Verwandler und Geleiter des Opfers und schließlich als das (heilige) Element des Feuers — eine derartige Vorstellung war ja schon durch den Gegensatz des 'feu violent' in Reihe B für das Schlußglied von Reihe A geboten — sind lauter innerlich zusammengehörige Anweisungen auf die eine Vorstellung des Opfers. Sie ist zunächst gegeben durch die kosmische Opferung des Puruṣa selber; sie wird aber in der Dreizehnerreihe mehr bedeuten sollen als die Einleitung der Weltentwicklung. Der priesterliche Standpunkt der Brāhmaṇas und schon des Veda ist voll übernommen, nach welchem die geheimnisvolle Macht des Opfers das Kraftzentrum auch für den gesamten Naturverlauf im Universum ist und die unmittelbare Ursache für jegliches kosmische Geschehen bedeutet [3]. Nicht anders ist der manichäische Sroš-ḥarây gedacht als wie der vedische Agni, „der Hotar (Rufer), in dem, dem Anführer des Opfers, die sieben Strahlen zusammentreffen .... der läßt wie ein Mensch selbachter .... dieses ganze göttliche Werk in seinen Gang kommen“ (Ṛgv. II 52, 2). Schlägt die Lohe des Opferfeuers gen Himmel, ertönen in sakraler Responsion die gewaltigen Opferrufe mit ihrer zwingenden Macht, so „gehen die Götter der heiligen Ordnung heiligen Werken nach“ (Ṛgv. I 65, 2).

Diesen aus lauter Urkunden des indoeranischen Altertums, also

1 Bōzīgar ī giyānan, zu beziehen auf das gesamte Leben im Kosmos, denn giyān bedeutet 'Lebenshauch', Reitzenstein, Göttin Psyche 5,4. Von Sroš und Ātar (Feuer) geleitet, kann man, wenn man durch ein berauschendes Getränk (den Opfer-Rauschtrank Haoma) in Ekstase versetzt ist, zur Himmelsschau gelangen. Hier wird, scheint mir, vom Arda Viraf die älteste Grundlage für die 'Himmelswanderungen', einschließlich der Mithrasliturgie, geboten.

2 Chavannes et Pelliot JA p. 522 f. (= Extrait p. 26 f.) n.

3 Agni ist „des Weltalls Nabel“ (= Ursprung) Ṛgv. I 164, 35, aber auch 'die Weltordnung' selbst (Ṛgv. I 105, 5). „Indem er (der Opferer) morgens vor Sonnenaufgang opfert, bringt er sie (die Sonne) zum Geborenwerden, zum Glanz werdend, geht sie leuchtend auf. In Wahrheit würde sie nicht aufgehen, wenn er ihr nicht diese Gabe darbrächte“ (Ś. Br. II 3, 1, 5 s. auch A. V. XIII 1, 45—55). „Durch dich (Agni) reiht der Hotar die Halbmonate aneinander“ (Ṛgv. I 6, 4) „Wieder und wieder erneuere er (Agni) Erde und Himmel“ (Ṛgv. III 5, 7).

weltfreudiger Zeiten, zusammengewobenen Vorstellungskomplex spannt nun der Traktat in die Sāṃkhya-Allegorie vom Gefängnis und unterstellt ihn damit dem pessimistischen Obergedanken, daß Schöpfung und Naturverlauf, jeden Eigenwertes bar, erst wenn sie ihr Ende erreichen, ihren Zweck erfüllen: gebunden an die Lichtpentade Leben, als ihr Gefängnis, ist im Kosmos die dumpfe Materie der Gefangene; in der Gewalt der demiurgischen Kräfte als der Gefängnisverwalter geht sie ihrem Verderben entgegen; alles belebte Stoffliche treibt der Naturlauf, seinerseits ausgelöst durch die höchsten sakralen Kräfte des Opfers, der endlichen Vernichtung zu. Zwar fällt es der Vorstellung schwer, für das Leben, das gerettet werden soll, das Bild des Gefängnisses festzuhalten, die unmögliche Verquickung also von Sāṃkhya- und Opferkult-Dogmatik mitzumachen — die Anwendung des Gefängnisgleichnisses auf den Kosmos muß sekundär sein, in künstlicher Gegensatzbildung zur psychologischen Dreizehnteilung B entstanden —, aber für das theoretische System Mani's ist diese präzise Wiedergabe seiner Kosmologie außerordentlich instruktiv. Deutlich hebt sich in der Schwarz-Weiß-Zeichnung seiner Dogmatik von dem eintönigen Dunkel des Erscheinungsweltlichen das lichte Wesentliche im Kosmos ab, das er erklärt als eine wiederholte Manifestation des Lichtprinzips Leben in dem Finsternisprinzip Materie.

Wir überblicken noch einmal das Ergebnis: Die erste dieser Manifestationen setzt der Traktat voraus; die göttliche Teilkraft Leben der fünf Lichtelemente ist den fünf Finsterniselementen verfallen, das (noch) formlose Finsternisprinzip Materie hat sie verschluckt. Das Leben war der erste Gesandte. Aber verloren soll dieser abgetrennte Teil des Lichtprinzips nicht sein. Das Lichtprinzip entfaltet daher jetzt aus sich neue Kraft-Wesenheiten, die über die Vitalität hinaus begabt sind mit Fähigkeiten, die wir geistig, die Manichäer aber seelisch nennen. In ihnen sendet es das Denken und Wollen — seiner Natur nach auch Leben, dem, sobald es mit Stofflichem in Berührung tritt, das Vollbringen ohne weiteres folgt — der gebundenen ersten, nur vitalen Lichtkraft zu Hilfe. Diese kosmische 'Seele' ist der zweite Gesandte. Jetzt ist das Leben in der formlosen Materie beseelt. In der neuen seelischen Lichtkraft wirkt nun der zielbewußt ersonnene Rettungsplan des Lichtprinzips sich aus: sie gestaltet die elementare Stoffverbindung von Materie und Leben zum Kosmos, um dann durch die Leitung des kosmischen Betriebes die Teilkraft Leben allmählich aus der unwürdigen Verbindung mit dem geringwertigen Antipoden Materie zu befreien. Der zweite Gesandte, ganz Bewegung und Aktion, ist also der

Demiurg[1]. Er ist aber so wenig wie der erste eine mythologische Gestalt[2], er ist eine Größe der spekulativen Psychologie; er ist die zweite — achtteilige[3] — Lichtkraft, die in die erste — fünfteilige — eintritt wie die Seele in ihren Körper[4]. Mit der Lichtkraft Kosmosleben zusammen stellt die Lichtkraft Kosmosseele die Manifestation des göttlichen Lichts im Kosmos[5] dar. Diese Manifestation ist die Dreizehnteilung A.

1 A. v. Lykopolis 3 *οἰκτεῖραι οὖν τούτου* (des Urmenschen) *τὸν θεὸν καὶ πέμψαι τινὰ ἑτέραν δύναμιν, ἣν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν*; auch die Abschwörungsformel sagt *τὸν καλούμενον δημιουργόν*.

2 Will man dennoch eine Gottesvorstellung mit dem zweiten Gesandten verbinden, so ist eher als an den Aion — denn der bedeutet in den einschlägigen indischen Texten stets das gesamte Universum, seinem unsichtbaren und sichtbaren Bestande nach (Ś. Br. VI 5, 3, 7; XIV 1, 2, 18), — an den Gott zu denken, der ja der obigen Deutung nach schon mit der dreizehnten Wesenheit, die zugleich das Ganze darstellt, zusammenfiel, an Agni. Agni, der kultische Feuergott, ist in der brahmanischen Priestertheologie allmählich zum Universalgott geworden, indem man ihn zum Lebensprinzip nicht nur der Erde, als Feuer, sondern auch des Luftraums, als Windhauch, und des Himmels, als Sonne, machte (Ś. Br. VI 7, 4, 1 u. oft). In diesen drei 'Weltlichtern' (Vājasaneyi Saṃhitā 32, 5) legt sich die gesamte unendliche Kraft im Kosmos dar (Maitr. Up. IV 37). An der Hand der Agnitheologie erklärt sich daher die Konzeption von drei wesensverwandten Vertretern der nämlichen Gesamt-Lichtgottheit am leichtesten. Hinter dem ersten Gesandten der Manichäer (Leben = Feuer) steht der Agni der Erdenwelt, hinter dem zweiten (Vent pur, *ζῶν πνεῦμα*, Spiritus vivens = Windhauch) der Agni der Luftraumwelt, hinter dem dritten (Sonne) der Agni der Himmelswelt. Daß dem Winde mit seiner Stoßkraft in altindischer Vorstellung die Lenkung der Gestirnbewegung zugeschoben wurde, sahen wir bereits (oben S. 7, 1); vedische Hymnen fassen ihn, den Atem des Kosmos, aber auch ausdrücklich als alldurchdringendes Weltprinzip (A V. XI 4; s. auch oben S. 4, 3. Die Einstellung in die Agnitheologie ergab dann die uns aus der Stoa geläufige Idee des feurigen Welthauchs). Die Agnitheologie erklärt somit die manichäische Dreiheit: Lichtgott (= Himmel), Lichtäther, Lichterde (Flügel, Mani 86; der im Nabel seiner Lichterde thronende Lichtkönig, Keßler, Mani 354, ist nichts anderes als Agni, das Opferfeuer, auf der 'nābhi' der Opferstätte). vgl. Augustin c. Felix. I 17 Immo tres sunt, pater ingenitus, terra ingenita, aer ingenitus, und im Traktat 90 [= JA 1911 p. 586] „il (le Vénérable unique dans les trois mondes) est aussi le grand guide des trois mondes; . . il est aussi l'espace merveilleux . . ., le ciel supérieur . . ., la terre véritable".

3 Daß auch die Opferkraft von der Gottheit stammt, daß sie mit der innersten und höchsten Kraft des Weltprinzips zusammenfällt, betonen die Brāhmaṇa's immer wieder.

4 Schon hier wird klar, wie in dem Zaraϑuštraliede des Turfanfragments M 7 (IEM S. 3) der (dritte) Lichtgesandte zu der im Menschen gebundenen Lichtkraft als mit seinem 'grew' (= Selbst) reden kann. Sie, das Leben, ist sein stoffliches Selbst, und es entspricht der spekulativen Vorstellung Mani's vollkommen, wenn der Interpolator sie von dem Erlöser: „O mein Körper" anreden läßt.

5 Schon die vedische Fassung des Puruṣamythus bietet, wie erwähnt, die Anschauung, daß zur Bildung des gesamten Kosmos nur ein Teil der Gottheit benötigt

So erklärt es sich, daß der zweite Gesandte zwar noch eine andere Art von Lichtkräften repräsentiert als der erste, daß er aber auch wieder mit diesem zusammenfällt. Vertritt der erste Gesandte das physische Wesen des Lichts, so der zweite dessen psychische Kräfte, und da der sich ihnen später anreihende dritte die geistige Lichtkraft Weisheit darstellt, so bilden die drei Gesandten zusammen als lichthaftes Gegenstück zum menschlichen Organismus (*σάρξ, ψυχή* und *πνεῦμα*) die Gottheit, und wenn ich recht sehe, so wird unter der im Fihrist (Flügel 95) erhaltenen Formel „Gott, sein Licht, seine Kraft, seine Weisheit“ [1] die transzendente Licht-Gottheit zu verstehen sein mit ihren kosmischen Vertretern, den drei Gesandten [2].

Noch ein Punkt verdient Erwähnung: Daß wir in Mani's Kosmologie den Vorstellungsschatz des verfeinerten und vergeistigten, aber immer noch wirklichkeitsfreudigen Pantheismus des Veda und der Upaniṣad's verarbeitet finden, scheint mir äußerst lehrreich für seine Stellungnahme zu der Grundlage seiner Psychologie, dem Sāṃkhya. In dem schroffen Dualismus, in der Lehre von den beiden Prinzipien Licht und Finsternis,

wird. „Ein Viertel von ihm (Puruṣa) alle Wesen sind, drei Viertel von ihm sind unsterblich droben, drei Viertel von ihm schwangen sich empor, ein Viertel wuchs heran in dieser Welt“, Rgv. X 90, 3 f. Dazu ist nun zu vergleichen die merkwürdig genau entsprechende Aufteilung des All in vier Viertel bei Severus v. Antiochien (Hom. 123, Cumont RM p. 164 f.), hier übertragen ins Räumliche und bestimmt durch die vier Himmelsrichtungen. Den drei Ausbreitungen des Lebensbaumes (= Lichtreich) nach Westen, Norden, Osten gegenüber steht die einseitige Entfaltung des Todesbaumes (= Finsternisgebiet) nach dem in ganz Inner- und Südasien als die unheilvolle Himmelsgegend geltenden Süden. Cumont's Versuch, diese Lokalisierung der beiden Reiche mit der Hauptvorstellung, daß oben das Licht sich befindet und unten die Finsternis, auszugleichen, scheint mir verfehlt. Widersprechende Theorien wird man in eklektischen Religionen wohl stets sicherer aus verschiedenen Quellen erklären.

1 Für derartige Aufteilungen der Gottheit in ihre Manifestationen bietet das Indische viele Muster. Hier speziell etwa „Wer ihn erkennt in seiner Vierfältigkeit“ Mahābh. M. v. 13752.

2 Diese Auslegung könnte auch dem *τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ Μεγέθους* der Abschwörungsformel (Keßler, Mani) zu geben sein, obwohl der Ausdruck in seinen indischen Parallelen nur die Beherrschung der vier Himmelsrichtungen bezeichnet, die der Allgottheit zukommt, und den 'vier leuchtenden Gewalten', Turfanfragment T I a, A. v. le Coq, Man. 19. Zu dem Ausdruck des Fihrist: vier „großherrliche Wesenheiten“ könnte indische Terminologie das direkte Vorbild abgegeben haben. Gerade für den Puruṣa gebraucht die Vājasaneyi-Saṃhitā (31, 3 die Bezeichnung 'Herrlichkeit': „nicht ist ein Ebenbild dessen, der da heißt 'Große Herrlichkeit'. (Vgl. noch die vorige Anmerkung.)

der Vergöttlichung oder doch Verselbständigung also auch der Materie, hält er sich eng an das Vorbild des indischen Materialismus; seine Auffassung vom Licht aber ist eine andere. Sie steht zur Sāṃkhya-Lehre vom Puruṣa in so starkem Widerspruch, daß man ständig den Eindruck hat: um an diesem Punkt das gefährliche Sāṃkhya zu überwinden, habe er auf die religiös so viel besser verwertbaren älteren Vorstellungen der Brahmanen zurückgegriffen. Ihm ist das Licht — wir denken hier zunächst nur an das kosmische — nicht der müßige Zuschauer, der zwecklos die (spielende) Materie beseelt[1]: ihm ist es die Verkörperung alles unerklärbar Geheimnisvollen und darum Göttlichen im Weltdasein.

Es ist das heilige Leben; es ist auch die Schöpferkraft des Kosmos und der 'antaryāmin': der innere Lenker[2], die aktive, sich innerlich überall und unausgesetzt betätigende Kraft der Gottheit, und — so gleicht sich bei Mani der Widerspruch zwischen dieser vedischen Anschauung und dem Sāṃkhya aus — indem er dergestalt sein Wesen doppelt entfaltet im Kosmos, ist er der sich selbst zum Opfer gebende und dann befreiende Erlöser[3].

Nehmen wir nun den Faden des Textes wieder auf, so haben wir die Befriedigung, die kausale Verklammerung der Kosmologie mit der Psychologie im System Mani's klar zu Tage treten zu sehen. Nach der Erschaffung des Kosmos erfolgt die Erschaffung des Menschen. Im Schöpfungsplan des Lichts war sie durchaus nicht vorgesehen, erst durch die Weltschöpfung wird sie veranlaßt. Das Erscheinen des zweiten Gesandten, der großen demiurgischen *δύναμις*, so erklärt der Traktat (vgl. oben S. 9), beängstigt die Finsternis. Sie sieht sofort, daß ihrem Dasein

1 Schon die Zusammengesetztheit seines Wesens (Dreizehnerreihe A) nach dem Schema des materiellen Organismus widerspricht prinzipiell der Sāṃkhya-Auffassung, nach der er ausdrücklich nirbhāga (teillos) ist, Garbe S. Ph.[2] 360 u. 357. (Vgl. die Gottesprädikation „der Unteilbare" in der koptischen Gnosis, C. Schmidt a. a. O. 338, 7 u. ö.)

2 Bṛh. Ār. Up. III 7. Die Wesen und Dinge der Schöpfung geht dieser wundervolle Text durch, um in ihnen allen den nämlichen Einen wiederzufinden, der „in ihnen wohnt", „der von ihnen verschieden ist", „den sie nicht kennen", „dessen Leib sie sind", der sie innerlich regiert", der „innere Lenker, der unsterbliche".

3 Die Beobachtung, daß in den manichäischen und mandäischen Texten der Erlöser selbst erlöst werden muß, hat zuerst Reitzenstein gemacht IEM 56 u. 59.

der Untergang droht, und sie pariert daher den Stoß des Gegners, gelehrig dessen Taktik ihm absehend, mit einer Gegenschöpfung Sie ist es, die den Menschen erschafft; einem Gebilde der Schöpfungsstoff-Mischung verleiht sie entsprechende 'seelische' Kräfte, wie sie sie am zweiten Gesandten kennen gelernt hat. Die seelischen Kräfte, nun von Finsternisart, im Interesse der Finsternis wirksam, sollen die an die Finsternis gebundene fünfteilige Lichtkraft Leben schwächen, zugleich aber den dauernden Verbleib dieser Lichtkraft in der Finsternis, der für sie im prägnanten Sinne des Worts Lebensfrage ist, sichern. Ausgestattet somit wie die innerweltliche Gottheit, und doch bei genauester Entsprechung auch wieder das kläglichste Gegenteil von seinem Vorbild, das elende Werkzeug entschlossener Selbstbehauptung des präexistenten Erbfeindes, sieht der Mensch sich mitten hineingestellt in den großen Kampf der kosmischen Prinzipien. Wir verstehen, daß hier das wichtigste Dogma der manichäischen Psychologie, die Lehre von der böse erschaffenen Seele (s. oben S. 41 f.) des Menschen seine spekulative Begründung erhalten soll, verstehen aber auch, daß bei der Schwierigkeit, die im Motiv der Vorbildlichkeit zusammenlaufenden Gedankenfäden sicher aufzufassen und zu beherrschen, die sonstigen Texte dies Motiv besonders verworren bringen. Bei Zusammenstellung der verschiedenen Berichte läßt sich indes doch noch mit hinlänglicher Klarheit erkennen, daß die Dogmatik der Dreizehnerreihen im Traktat die echte Lehre Mani's wiedergibt. So bestätigt zunächst Titus v. Bostra (III 5) das Moment der Furcht. „Erschrocken" über den erstmalig zur Befreiung des Lichts Herabgekommenen, gehen die Archonten daran, den Menschen zu bilden. Bei Th. b. Khōni (RM 42) 'erinnern sie sich' (verstört?) der Gestalt des Gesandten, den sie gesehen haben, und der Fürst der Finsternis beruhigt sie „je vous ferai une forme comme celle que vous avez vue". Die Acta Archelai (VII 1) haben noch die Grundanschauung bewahrt, daß die Materie *(ὕλη)* es ist, die nach dem Bilde des Urmenschen den Menschen erschafft. Etwas mehr gibt bei Augustin (De nat. bon. 46) die nach der Epistula Fundamenti Mani's angeführte Rede des princeps tenebrarum an die Archonten: „quid vobis videtur maximum hoc lumen, quod oritur? intuemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates". Sie sollen ihm die in ihnen gebundenen Lichtteile überlassen, und er verspricht: „sic quippe illius magni, qui gloriosus adparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati". Am nächsten kommt dem Traktat Sikand-Gumânik Vizar (p. 244 West) „Then Ahriman knew through foresight that they would rapidly filter and release the light through

the exciting of the sun and the moon[1]. And for the purpose of not rapidly releasing this light from the darkness, he prepared the lesser world as a wholly copied similitude of the greater world with the other bodily creations. He confined life and light (formelhaft wie in der Hermetik, Poimandres I 9 und 12, wirkt diese Doppelbezeichnung für das stoffliche Wesen des Göttlichen) in the body und made them prisoners".

Der chinesische Traktat will nun die Parallele zwischen Kosmos- und Menschen-Seele im Einzelnen durchführen; er beschränkt sich aber darauf, die eingangs (S. 8, 1) erwähnten kosmischen Einrichtungen — die kosmische Seele muß ja das Vorbild abgeben — noch einmal aufzuzählen[2], obwohl wirkliche Entsprechungen nicht zu erkennen sind. Vielleicht ist hier ein

1 Die besondere Rolle, die Sonne und Mond bei der Lichtreinigung und -befreiung zufällt, geht auf eine bestimmte Lehre des indischen Seelenglaubens zurück, s. unten.

2 „*La roue des révolutions, les constellations, les trois calamités et les quatres enceintes, les grandes mers et les fleuves* (das Fließen der Wasser im Gang zu erhalten gehört auch im Veda zu den Obliegenheiten der Götter z. B. Ṛgv. VII 87, 1), *les deux terres du sec et de l'humide, les plantes et les animaux, les montagnes et les cours d'eaux ainsi que les buttes de terre et les tertres, le printemps, l'été, l'automne et l'hiver, les années, les mois, les heures et les jours, et même le limité et l'illimité*" p. 30 [526] f. Sicher sah die Vorlage des Textes die Parallelität nicht in der konkreten Erscheinung — auch die Zeiten sind konkret vorgestellt dieser Dinge, sondern in der Gesetzmäßigkeit, die in ihnen waltet. Wir dürfen das wiederum aus der altindischen Weltanschauung erschließen. Dem Inder des Veda ist die außerordentlich wichtige Vorstellung des ṛtam, der heiligen Ordnung, der gemäß die weltwaltenden Götter handeln (Ṛgv. IV 56, 7, I 65, 2 und oft), der Sammelbegriff für die Vernunft im Universum, wie sie namentlich auch im Wechsel der Zeiten sich kundtut (IX 70, 6 heißt sie das Licht). Dieser kosmischen Vernunft entspricht die *ψυχή* im Menschen. — Wenn der Ulema-i Islam (Blochet, Rev. de l'Hist. des Rel. 37 p. 44) erzählt, daß, sowie die Engel die sieben bösen Geister am Firmament befestigt haben, die Bewegung des Himmels und der Gestirne einsetzt, die Zeiten erscheinen und alle Dinge, und wenn „als Namen dieser schlimmsten Diws nicht die Planetennamen angegeben werden, sondern die auch sonst aus dem persischen System bekannten sieben höchsten Dämonen, die den Ahriman umgeben" (Bousset HG 42), so entspricht das zwar nicht der echten Kosmologie Mani's — in ihr sind die kosmischen Sieben (Acht) Kräfte des Lichts - , wohl aber dem Sāṃkhya; jedenfalls, ob licht- oder finsternishaft: die (kosmische) *ψυχή* bewirkt den Weltlauf. Den Ausgleich mit Mani's Lehre sucht dieser Bericht durch die Vorschiebung der Engel herzustellen. — Auch der Chavannes und Pelliot p. 31 = JA 1911 p. 527, n. 2) unverständlich gebliebene Terminus 'das Begrenzte und das Unbegrenzte' am Schluß des Textes ist einfach aus indischen Texten übernommen. Hier steht er formelhaft für das Diesseits und das Jenseits und charakterisiert schon in den Brāhmaṇas den Allgott Prajāpati ist beides, 'limited' und 'unlimited', (Ś. Br. VI 5. 3, 7 und öfter).

Stück fortgefallen. Es scheint sich also die Vermutung zu bestätigen, daß in dieser Art Listen Dubletten zur Pentade der demiurgischen Kräfte vorliegen.

Jedenfalls ist die zweite kosmische Pentade die gefährliche Waffe, zu der es ein Gegenstück herzustellen gilt. Das Gegenstück in der Schöpfung der Finsternis ist die böse (= materielle) Seele des Menschen. In ihr die Hauptgefahr für die gefangene göttliche Seele zu sehen war ja das große Dogma des Sāṃkhya. So stehen sich in den beiden Dreizehnerreihen zwei Kämpen gleicher Ausrüstung, aber entgegengesetzter Natur gegenüber. Um die in beiden gebundene Lichtkraft wogt der Kampf. Im Makrokosmos bedeutet jedes Verglühen eines Holzbrandes, jedes Verdampfen eines Wassertropfens, jedes Zerstäuben eines Steines, jedes Verdorren einer Blüte das Entrinnen einer Lichtpartikel ('Jesus patibilis' im christlich modifizierten Manichäismus, vgl. oben S. 4, 3) aus dem Gefängnis; im Mikrokosmos lädt unablässig Gedanke, Wort und Tat, dem Feuer der Leidenschaft entsprungen, Schuld auf Schuld und schmiedet damit neue Ringe zu der Kette, die das Licht an sein Gefängnis bindet. Um diese Schlußfolgerung als zwingende Logik zu empfinden, hat man, wie hier nochmals betont sei, die von Mani zwar in der Theorie nicht übernommene, hier aber bestimmt vorausgesetzte indische Lehre von der Vergeltung, dem Karman[1], mit einzurechnen. Jedem Tun des Menschen, gutem wie bösem, wohnt nachwirkende Kraft inne. „Wie unter tausend Kühen das Kalb seine Mutter herausfindet, so folgt die früher getane Tat dem Täter nach" (Mahābh. M. v. 6760). Das gegenwärtige Dasein des Menschen ist in seinem gesamten Inhalt die gerechte Sühnung des vorhergehenden und zeitigt in jeder Betätigung, zu der dieses Sühne-Erleben den Menschen veranlaßt, wiederum neue 'Früchte', die, da dem theoretisch geforderten Talionsprinzip[2] die Wirklichkeit zu selten entspricht, in der

1 Garbe S. Ph.[2] S. 232 ff. vgl. oben S. 26 f.

2 Aus dem Talionsprinzip der Brāhmaṇa scheint, wenn ich hier einer Vermutung über den strittigen Ursprung des Karmangedankens Ausdruck geben darf, dieses furchtbarste aller Dogmen sich entwickelt zu haben. „Whatever food a man consumes in this world, that (food) in return consumes him in yonder world" (Ś. Br. XII 9, 1, 1). Dem steht außerordentlich nahe das soghdische Fragment T II D 173a (A. v. le Coq Man. I S. 7 f.): „So wie das Feuer, welches am Holze entstanden, wieder das Holz ansteckt . . . so wie das Lamm (oder) das Kalb, seinen Körper auswechselnd (!), zum jungen Löwen oder zum jungen Wolf geworden . . . und dann wieder selbst Herdenvieh, Rinder (und) Hasen auffrißt, . . . und so wie die den Amboß drückende Zange, die, selbst von erhabenem Eisen hergestellt, wieder alles Eisen selbst durchbricht, . . . so . . ." In Bṛghu's Jenseitsfahrt — dem Urbild aller Höllen-

nächsten Existenz ausgekostet werden müssen. Der Träger des Vergeltungsgedankens ist im Sāṃkhya als innerer feiner Körper die (materielle) Seele, so daß der von ihr umschlossene Puruṣa, das Bewußtsein, verurteilt ist zum Büßerdasein in Permanenz. Richtig erkennt der Traktat in der Maßregel der Finsternis (s. oben S. 9 f.) den grausamen Zweck, daß die Lichtkraft, preisgegeben den Leidenschaften der Seele *„transmigrât dans les cinq conditions d'existence, qu'elle subît toutes les souffrances et qu'en définitive il lui fût difficile d'être délivrée"*. Gegen die Kette des Karman, die über den Tod, den Zerfall der Materie, hinaus bindet, sind die Kräfte des kosmischen Erlösers machtlos; der im Menschen gefangene Teil des Lichts scheint verloren, der Finsternis winkt der Sieg.

* * *

III. Die mikrokosmische Reihe des 'homme nouveau'.

Die dritte Dreizehnteilung mit ihrer soteriologischen Formel bringt die Entscheidung. Daraufhin, daß der Böse den Menschen mit Leib und Lastern aus sich erschuf, entfaltet die Gottheit abermals neue Lichtkräfte aus sich und erfindet damit das Rettungsmittel für die bedrängte Gottseele im Menschen. *„De ses propres cinq membres, il fit sortir par transformation les cinq libéralités pour être utile à la nature lumineuse"* (p. 45 [= JA 1911 p. 541] s. oben S. 11). In genauer Analogie zur makrokosmischen Lichtrettung geht auch die mikrokosmische vor sich. Wie dort wird hier in die gebundene Lichtpentade hinein[1] eine neu entstandene zweite Pentade entsendet, zugleich mit den Rufergottheiten; aus der Verbindung entsteht innerhalb des alten ein neuer lichthafter Organismus, in

berichte, soweit ich sehe — sprechen allegorische Wesenheiten, welche dieser am Werk findet, Andere zu zerhauen, zu zerschneiden, zu verzehren: „so haben diese uns in jener Welt getan, so tun wir ihnen in dieser Welt wieder" Ś. Br. XI 6, 1; die Stelle ist sehr beachtenswert; bereits hier begegnet die Personifizierung der guten und bösen Werke als schöne und häßliche Frau.

1 Zu beachten ist, daß der Traktat den Gottesteil im Menschen anders lokalisiert als das Sāṃkhya. Letzteres denkt, wenn ich oben S. 22 nicht irrte, den Puruṣa im Zentrum oder auch an der Spitze des Organismus. Da der Manichäismus den Puruṣa-Begriff im Sāṃkhya-Sinne ablehnt (s oben S. 60), da er ihn durch den des 'lebenden Selbst' der brahmanischen Spekulation (s. sogleich) ersetzt, so hat dieses als das Prinzip der Vitalität seine Stelle in der Schicht der Elemente. Diese Außenschicht ist sein Gefängnis, doch läßt schon allein eine Einzelheit wie der Vergleich mit den ihr Gift nach innen (auf den Gefangenen) spritzenden Schlangen (oben S. 11) keinen Zweifel daran aufkommen, daß für die Vorbilder der Zahlenformel die Lichtkraft im Zentrum des Organismus gefesselt war.

welchem die sinnreich erfundenen hinzugekommenen Gotteskräfte den Kampf aufnehmen gegen die dem 'lebenden Selbst' in seiner σάρξ[1] noch anhaftende Finsternis. Im Makrokosmos kämpfen die demiurgischen Kräfte der Lichtgottheit als Psyche des Kosmos gegen die Materie, im Mikrokosmos kämpfen die ethischen als Psyche des neuen Menschen gegen den Bösen[2]. Darin, daß somit auch der Mensch Kämpfer Gottes (und seinem Vorkämpfer, dem kosmischen Erlöser, gleich) werden kann, erkennen wir unschwer die leitende Idee des Zaraθuštrismus, die ihrerseits durch die Dogmatik der Dreizehnerreihen uns merklich klarer wird, doch ist die Frage nach der Grundlage der manichäischen Soteriologie damit nicht zu Ende beantwortet. Genau genommen ist schon die Vorstellung 'der Mensch kämpft' vom Eranischen her in den Manichäismus hineingesehen. Die eranische Religiosität wendet sich an den ganzen aus Leib und Seele bestehenden Menschen und verlangt von ihm die freiwillige Parteinahme für das Gute oder für das Böse. Die manichäische Soteriologie aber,

1 Der technische Ausdruck 'Lebendes Selbst' für die fünfteilige Lichtkraft Leben, das tirig öz der türkisch-manichäischen Texte, hat seine genaue Entsprechung in dem Jīva (Leben)-Ātman (Selbst) der Upaniṣad's. Mit ihrem Jīva-ātman geht die Gottheit in die Elemente ein (vgl. den Urmenschen, der sich mit den fünf Lichtelementen in die fünf Finsterniselemente begibt) Chāndogya Up. VI 3, 2; „durchdrungen von dem Jīva-ātman steht der Baum da, strotzend und freudevoll" ebenda VI 11, 1. Vornehmlich wird in jüngeren Texten der Ausdruck verwendet für das göttliche Selbst im Menschen, vgl. Māṇḍūkya-Kārikā III 3 ff. „der Ātman gleicht dem Weltraume, der Jīva gleicht dem Raum im Topf . . . Als Jīva in den fünf Hüllen | . . . der höchste Ātman versteckt ist, | Er, den dem Raum verglichen wir". Die Bedeutung ist die gleiche, wenn es in manichäischen Texten, hier nun durchblutet von religiöser Wärme, heißt „Jenes selige lebende Selbst", das nach der Prüfungszeit „an seinen wahren Ort gelangen wird" T II D 176 A. v. le Coq, Man. III 15; oder „Du meinem lebenden Selbst Freuden bereitender Gott" Ebenda, T II D 78 c. I 25.

2 „*Parfois il arrive que le vieil homme entre en lutte avec l'homme nouveau qui est sage . . . Ces cinq sortes de très grands combats* (der göttlichen Pentade gegen die dämonische; der Text beschreibt diese Kämpfe eingehend), *l'homme nouveau et le vieil homme à tout instant s'en livrent un. L'homme nouveau, au moyen de ces cinq sortes de forces, se défend contre ses ennemis haineux. Ce sont des signes qui rapellent les saints du macrocosme"; der Text stellt dann selber die psychischen Kräfte des Makrokosmos, die in der Gesamtheit den zweiten Gesandten bilden, in (willkürliche) Parallele zu den sich ethisch betätigenden des Mikrokosmos: *la pitié symbolise l'Envoyé de la Lumière qui maintient le monde; la bonne foi symbolise le Grand roi des dix cieux; le contentement symbolise l'Envoyé vainqueur qui soumet les démons; la patience symbolise l'Envoyé de la lumière qui est aux entrailles de la terre; la sagesse symbolise l'Envoyé de la lumière qui accélère la clarté" p. 50 [546] ff. und 52 [548] f.

welche wie die lasterhafte alte Seele auch die göttliche neue dem Menschen, oder richtiger dem lebenden Selbst, von außen her zugeteilt werden läßt, rechnet mit einer Psychologie, welche die Verantwortlichkeit völlig ausschaltet[1]. Im Schema der beiden psychologischen Dreizehnteilungen ist für freie Selbstentscheidung kein Raum. Nicht der Mensch kämpft, sondern Licht und Finsternis kämpfen um die Lichtpartikel in ihm. Daß mit der jeweiligen Natur der Seele ihr Verhalten unabänderlich gegeben ist, weist auf die Grundlage des Sāṃkhya. Auch an der Unklarheit, wie diese Theorie auf die Wirklichkeit zu übertragen ist, welchen Anteil an der Erlösung des lebenden Selbst die — man gestatte den Hilfsausdruck — empirische Seele hat, erkennen wir den Sāṃkhya-Einfluß. Wie es nur Prakṛti oder Puruṣa gibt, so gibt es nur Finsternis oder Licht. Wo bleibt da der kämpfend sich religiös hinaufentwickelnde Mensch?

Desgleichen ist bei dem ethischen Dualismus selber, der in der manichäischen Psychologie den physischen verdrängt hat, so stark hier auch die Übereinstimmung mit dem Zaraθuštrismus sich aufdrängt, dennoch des weltfeindlichen Pessimismus der jüngeren indischen Spekulation als beeinflussenden Faktors schwer zu entraten. Wirken sich die neuen lichthaften libéralités, die Tugenden, nicht aus in Gegensätzlichkeit zur diskreditierten Welt, zur Materie? Fehlt nicht diesem Kampf recht eigentlich das, was das Wesen des Kampfes ausmacht, das aggressive Element, das sich für einen positiven Zweck einsetzt? Läuft nicht, grundsätzlich verschieden vom Geist der zaraθuštrischen Religiosität, auf Aufgabe des Willens (zur Welt; auch der Forderung der pitié liegt Verneinung der irdischen Güter zu Grunde[2]) die ganze wehrhafte soteriologische Pentas pitié, bonne foi, contentement, patience, sagesse hinaus? Die Begehrlichkeit zu unterbinden bezweckt sie, den Willen zur Welt zu brechen und damit den Konnex zwischen dem lebenden Selbst und der Realität zu zerreißen. Weil späterhin der Begriff dieser negativen Tugenden sich allmählich gefüllt hat mit selbständigem positiven Inhalt — wir haben darin wohl das langsam erzielte Resultat eines neuen Geistes zu sehen,

1 Vgl. die Abschwörungsformel Keßler, Mani 404 *καὶ τοὺς τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῖς ἢ κακοῖς.*

2 „Besitztum und Eigentum . . . einem sehr elenden Elektus als Almosen sollst du geben; du (selber aber) hungere! Du (selber) leide Schmerz! und fülle es ein in jenen deinen ewigen Besitzesschatz", heißt es Frgm. T II D 173b, 2 (A. v. le Coq, Man. III S. 11); daraus spricht der nämliche Geist, der im indischen Buddhismus den Bodhisattva sich den hungrigen Tigern oder Schakalen zum Fraß auf den Erdboden legen läßt, wie die Jātaka's erzählen und die buddhistische Höhlenmalerei es darstellt Grünwedel, Alt-Kutscha I 71 Fig. 55/56.

der dem indischen Rationalismus und Pessimismus wieder Weltbejahung auf anderer Grundlage entgegenzusetzen begann —, so verschließen wir uns leicht der Einsicht, daß hier nur die Mittel gemeint sind, welche zur ἀπάθεια führen und somit Vergeltung und Wiedergeburt aufheben. Ich sehe nicht, daß jemals genuin eranische Spekulation so lehren konnte oder wollte, aber die indische hat so gelehrt[1], wie sich das unten (s. 2. Teil) aufs deutlichste herausstellen wird, und soweit ich sehe, ist auch nur die indische imstande, das letzte noch erübrigende Problem der Dreizehnerreihen, die Bedeutung der Rufergottheiten im Organismus des 'homme nouveau', zu erklären.

* * *

Wie in Reihe A erscheinen in C an elfter und zwölfter Stelle Khroštag und Padvakhtag. Den gleichen Sinn können sie hier natürlich nicht haben. In der kultischen Opferobservanz hat die Beeinflussung des Seelischen keine Stelle. Dennoch ist der Opfergedanke auch hier vorhanden, wir haben nur mit der Sinnverschiebung zu rechnen, die er in Indien selber erfahren hat. Schon die Upaniṣaden sprechen der Opferobservanz im Prinzip den Wert ab, da sie Werkdienst ist, gestellt auf Wunscherfüllung. Wieder und wieder greifen aber doch sie und mehr noch die späteren Texte auf die tief eingewurzelten Vorstellungen der kultischen Praxis zurück, um sie im übertragenen Sinne zu verwenden, wenn sie z. B. die mit erstaunlicher Konzentration beobachtete geheimnisvolle Tätigkeit der Sinnesfunktionen sich verständlich zu machen suchen. Die Bilder von der Außenwelt, die durch Vermittlung der Sinnesorgane im Bewußtsein entstehen, fassen sie, deren unkörperliches Wesen verständnisvoll scheidend von dem körperlichen der Dinge selbst, als Opfergaben; der psychische Prozeß der Wahrnehmung gilt als Opferhandlung in dem prägnanten Sinne der wesensverwandelnden Beförderung, beziehungsweise Neugeburt[2]. Einfach durch verschiedenartige Verteilung der seelischen Organe und Funktionen auf die Opferfaktoren ließ sich in

1 Garbe, S. Ph.[2], Kap. 5 über die Erlösung.

2 Ein gutes Beispiel gibt Mahābh. A. v. 617 ff. Das Zentrum des Psychischen im Menschen ist das Feuer, Agni Vaiśvvānara (der allen Gemeinsame). Die Objekte des Sehens, Hörens, Riechens usw. kommen in der Vorstellung dadurch zustande, daß die sieben Opferpriester (der Sehende, Hörende usw. im Menschen) die Opfergaben (die Data der Perzeption) siebenfach in die sieben Feuer (die 'sieben Zungen Agni's') werfen, um dadurch die Objekte an der ihnen zukommenden Stätte der Außenwelt, wohin die Buddhi, die unterscheidende Erkenntnis, sie zurückprojiziert, zu erzeugen. Die zur Opfergabe gewordenen Dinge „gehen dabei alle ein in die aus

solcher Symbolik die jeweilige Sonderlehre der einzelnen Schulsysteme — oft freilich in für uns nicht mehr faßlichen Nuancen — zum Ausdruck bringen. So unterscheidet die Bhagavadgītā v. 1019 ff. „solche, welche in dem Feuer der Sinne das Gehörte und alle anderen Sinnendinge opfern", „solche, welche den Aushauch im Einhauch und den Einhauch im Aushauch opfern"[1], „solche, welche alle Verrichtungen der Sinnesorgane und alle Verrichtungen der Lebenshauche in dem Yogafeuer der Selbstbezwingung opfern", um schließlich die eigene Überzeugung dahin auszusprechen: „Alle diese Opfer wurzeln noch im Werk[2], das ganze Opferwerk wird vollbracht, indem man Erkenntnis hat", „so wie das angezündete Feuer das Brennholz zu Asche macht, so macht das Feuer der Erkenntnis alle Werke zu Asche, denn es gibt auf der Welt kein Läuterungsmittel, welches der Erkenntnis gleich käme"[3].

Näher noch an die manichäische Dreizehnteilung führt vielleicht die Opferumdeutung in der Chāndogya Up. (VIII 5, 1) „Nämlich Brahmacaryam ist das, was man Opfer nennt". „Brahmacaryam" ist der technische Ausdruck für das Leben in Studium, Versenkung und Entsagung, wie es die Brahmanlehre vorschreibt. In den buddhistischen Sūtra's von Nepal spricht Buddha, wenn er seinen dharma (das Gesetz, Erkenntnislehre und Lebenswandel betreffend) darlegt, von diesem noch als dem Brahmacaryam[4]; die buddhistische Kirche hat dann Buddhacaryam dafür

dem Feuer entspringende Qualität (der Apperzeption), und nachdem sie dort innerlich gewohnt haben, werden sie an der ihnen zukommenden Stätte der Außenwelt geboren", — s. auch v. 629 ff.

1 Über Ātman als symbolisches Opfer Deussen, Gesch. der Phil. I 2 S. 113 und 345 ff.

2 Vgl. Mahābh. M. v. 13759 „Das vedische, mit Wünschen (der göttlichen Gegenleistung) behaftete Werk", ferner v. 11292 und A. v. 1031.

3 So auch Taittirīya Up. II 5 „Erkenntnis bringt er als Opfer, Erkenntnis als die Werke dar". Nimmt man die Fortsetzung des Epostextes hinzu: „Dieses Wissen erwirb indem du dich niederlässest zu des Lehrers Füßen; wenn du es erlernt hast, das Wissen, wirst du nicht wieder der Verblendung verfallen, das Wissen, vermöge dessen du die Welten ohne Ausnahme schauen wirst in dir selbst und sodann in mir", so ist auch die umrahmende Situation gegeben, welche die hermetische Idee der *λογικὴ θυσία* (Corp. Herm. XIII) in den engsten Zusammenhang mit der indischen Spekulation zu stellen zwingt. Das Mysterium, das der Schüler Tat erlebt unter Weisung des Lehrers während und infolge der Belehrung, ist die Loslösung des Ichempfindens von der körperlichen Natur, die als wesensfremd zu erkennen er soeben gelernt hat, und die Ineinssetzung des individuellen Selbst mit dem universellen. Es ist das die ganze Weisheit der Upaniṣad's.

4 Lalita Vistara, ed. R. L. Mitra, p. 11 f. und 24.

gesetzt[1]. Und um eine Art Buddhacaryam — das wird weiter unten wahrscheinlich werden — handelt es sich bei dem Idealbild, das Reihe C zeichnet. Sie faßt es als Folgeerscheinung der im geistigen Opfer erzielten Wesensverwandlung des inneren Menschen[2]. Im (Licht-)Feuer der Erkenntnis werden bei diesem geistigen Opfer die dämonischen Organe der *ψυχή* in göttliche gewandelt. Daß eine Opferhandlung gemeint ist, gibt die Reihe uns an die Hand durch die Aufnahme der Rufergottheiten an der Stelle, die den treibenden Kräften im dreizehnteiligen Organismus zukommt; daß sie geistig verstanden sein will, sagt die Wesensbestimmung der letzten (innersten) Größe als 'Lumière bienfaisante'. Und wie im alten Feuerkult das Opfer oder der Leichnam magisch durch Agni, den Feuergott, verwandelt wird, so geht hier die Wesensverwandlung durch die Erkenntnis ohne eigentliches Zutun des zu Verwandelnden vor sich[3]. Dafür, daß im manichäischen System Anschauungen des Feuerkults nachwirken, sind die drei letzten Wesenheiten der Reihen A und C untrügliche Zeugen[4]. Mindestens in dem orientalischen Manichäismus muß

1 Bestehend nach Dīghanikāya II 40—97 (s. 1. Teil 65—83 Franke) aus „sittlicher Zucht, Konzentration, Erkenntnis, Erlösung"; bezeichnet wird er technisch als „der lückenlos vollständige reine Wandel".

2 Wir können nicht sagen: des Menschen; denn es fehlt in dem dreizehnteiligen Schema C die materielle *σάρξ*, und doch gibt es mehr als die Idee der vollkommenen Seele. Die nächste Parallele zu dieser charakteristisch östlich asiatischen Vorstellung (sie begegnet genau so im chinesischen Taoismus: De Groot, Universismus S. 45), die wohl auf die Yogapraxis zurückzuführen ist (Mahābh. M. v. 11680 f. schildert die Vollkommenheiten des feinen Leibes nach Abstreifung des groben als Errungenschaft des Yoga), finde ich unter den als brahmanische Ideen angeführten Vorstellungen vom Selbst in der ersten Buddharede des Dīghanikāya (I 3, 12): „Existiert ja doch ein anderes, göttliches, formhaftes Selbst, das aus Geist besteht, alle Haupt- und Nebenorgane hat und keiner der organischen Fähigkeiten ermangelt. Das kennst und siehst du freilich nicht, aber ich kenne und sehe es"; etwas später (II 86) wird dann aber auch dem (buddhistischen) Bhikkhu (zugleich Jünger und Bettelmönch) die gleiche Wandlungsmöglichkeit zugestanden: durch starke Konzentration, die sich „auf Hervorbringung eines aus Geist bestehenden Körpers richtet", ruft der Bhikkhu „aus diesem leiblichen Körper einen andern gestalthaften, aber aus Geist bestehenden, mit allen Haupt- und Nebenorganen und Vermögen versehenen hervor".

3 Es läßt sich das in der Gnosis auch sonst beobachten. Auch in dem hermetischen Mysterium der Wesensverwandlung (Corp. Herm. XIII) wirkt die Erkenntnis sich magisch aus.

4 Eine Nachwirkung der alten Opferrufe werden wir auch in der *'ψήχωσις'* zu sehen haben, die in der *κόρη κόσμου*, Stobaios Ekl. I 389, erzielt wird, indem die Gottheit ihr *ἱερὸν πνεῦμα* vermischt mit dem *νοερὸν πῦρ* (und andern unbekannten Stoffen) *'μετά τινων ἐπιφωνήσεων κρυπτῶν'*.

das geistige Opfer der seelischen Erneuerung in Gegenüberstellung zum kosmisch-sakrifikalen für die Erlösungslehre Mani's von prinzipieller Bedeutung gewesen sein, denn von den manichäischen 'quatre religieux', welche in der uigurischen Inschrift von Karabalgasun durch den 'qaghan' in sein Königreich berufen werden, heißt es *„ils développaient et ils exaltaient les deux sacrifices et pénétraient profondément les trois moments"* [1].

Auffallenderweise spielt nun aber in dem interpretierenden Text, der den Gedanken der Wesensverwandlung durchführt, die Opfervorstellung gar keine Rolle. Wahrscheinlich, weil in ihr der Schwerpunkt des Wandlungsvorgangs auf der Erkenntnis lag. Nach der Meinung der älteren indischen Spekulation, auch noch des Sāṃkhya, umfaßt ja die Erkenntnis schon die volle Erlösung; die Veränderung des Lebenswandels zieht sie nur als selbstverständliche Folge nach sich. Nur damit der Mensch den Gott in sich erkennt, lehrte der Dualismus alles Vergängliche, Unbeständige als widergöttlich begreifen. Wer sein Ich allein mit dem unvergänglichen Teil des menschlichen Wesens konsolidiert, hat naturgemäß alles Interesse an jeder zur Tat führenden seelischen Einstellung auf die Außenwelt verloren. Die ganze Wucht dieser älteren Lehre lag auf der zu gewinnenden Erkenntnis und mußte dort liegen; ihr gehört der Gedanke der Wesenswandlung (im Sinne von Gottwerdung) im geistigen Opfer an.

Bedeutung und Wert aber konnte ein derartig durch unausgesetzte Objektivierung der seelischen Funktionen verstandesmäßig erzieltes Freiwerden von den Konflikten des Daseins immer nur für die Wenigen haben. Wenn, wie uns das in Betreff der jüngeren Spekulation Indiens deutlich werden wird, Erkenntnislehre sich ausbreitet zum Allgemeingut, wenn auf ihrer Grundlage ein kirchlicher Glaube, eine Religion entsteht, so modelt sie sich nach dem für die Vielen Notwendigen. Maßgebend wurde in dem vorliegenden Falle der ethisch erzieherische Gesichtspunkt, und die ihn vertretende geistige Führung, die lieber noch allem alten Götter- und Zauberglauben die Hintertüre offen ließ, als daß sie einem Gedanken wie dem der Selbsterlösung dominierende Stellung zugestanden hätte, hat dann das Dogma von der erlösenden Erkenntnis umgekehrt zur bloßen Voraussetzung des jeweils geforderten Lebenswandels herab-

1 Chavannes et Pelliot, p. 166 f. [JA. 1913 p. 190 f.]. In der Anm. 2 zur Stelle halten die Herausgeber zwar die beiden Opfer für ohne Zweifel identisch mit den beiden Prinzipien. Worauf sich das gründet, vermag ich nicht zu erkennen.

gedrückt, die eigentliche Erlösung aber an diesen geknüpft. Sie muß auch den Opfergedanken abgelehnt haben.

Ob Mani selber hier klar Stellung genommen hat, ist nicht recht ersichtlich; nach Theodor bar Khōni[1] und nach dem Fihrist[2] ist das Wissen, das der Erlöser dem Menschen vermittelt, durchaus das der Aufklärung. Aber auch die wichtigsten Elemente der priesterlichen Reform werden wir in seiner Soteriologie wiederfinden. Der chinesische Traktat jedenfalls will sich für die veränderte Auffassung von der Erlösung einsetzen. Die Wesensverwandlung, die er lehrt, trägt entschieden jenen religiös erzieherischen Charakter. Wie es scheint, will er, gerade um die intellektualistische Erlösungslehre zu überwinden, auf der intellektualistischen Grundlage die ethische Erlösungslehre entwickeln. Das Schema der Dreizehnteilung könnte daher zum Teil überzeichnet sein. In den drei letzten Wesenheiten wäre dann die ältere Meinung stehen geblieben, in der zweiten Pentade die neue Überzeugung zum Ausdruck gebracht. Man mache die Probe und setze für die Tugenden (und Laster) von Reihe C (und B) die fünf Geisteskräfte des Lichts (und der Finsternis) ein, dann bieten die drei Dreizehnerreihen ein einheitliches (intellektualistisches) System. Innerhalb des Gegensatzes Licht-Gott und Finsternis-Materie lehrt

1 Cumont RM p. 48 „Jésus montra à Adam les Pères résidant dans les hauteurs et sa propre personne exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant, dévorée par les voraces, engloutée par les gloutons, mangée par les chiens, mélangée et emprisonnée dans tout ce qui existe, liée dans la puanteur des Ténèbres". Leider bricht der Text hier ab; wir wissen nicht, in welchem Sinne eine etwa folgende Seelenerlösung behandelt war.

2 Flügel, Mani S. 91. „Er erklärte ihm, Adam, die Paradiese und die Götter, die Hölle und die Teufel, die Erde und den Himmel, die Sonne und den Mond". Die Erklärung des Weltalls von seiten der Erlöser- oder Offenbarungsgottheit ist immer soteriologisch zu werten. Versteht der Mensch Zusammenhang und Zweck der Schöpfung, erkennt er die Nichtigkeit des Materiellen und dessen Gefahren, so hat er die Gnosis empfangen, die sein Selbst auf die andere Seite, die des Göttlichen, weist. Schon aus dem Mandäischen ist das zu erschließen. Hier wird Adam von dem Offenbarungsengel ermahnt: „sei nicht ein Sohn des irdischen Hauses . . . Adam, siehe die Welt an, die ganz ein Ding ohne Wesen ist, auf das du kein Vertrauen haben darfst" (Joh.-Buch S. 225). Der Typus dieser göttlichen Offenbarungen stammt allerdings aus alter, noch weltfreudiger Tradition: „Erklärt hat Agni die Werke den Sterblichen, er, der Wissende, denn der heiligen Ordnung (des Weltlaufgesetzes) ist er kundig"; so deutet der Brahmane des Ṛgveda (I 145, 5) sich das Prasseln „der alten weißen singenden Flammen" (X 3, 5), mit denen er „wie der Priester mit der Zunge spricht" (X 115, 3); „wie ein Vogel singt", sprechen diese „dem Priester die Brāhmaṇagebete vor" (II 5, 3); „alle geheime Weisheit entsteht aus ihm" (IV 11, 3); der erste Offenbarungsgott ist Agni.

dieses eine kosmische Lichtbefreiung, bewirkt durch die Kräfteauslösung des priesterlichen Feueropfers, und eine Seelenerlösung, bewirkt durch das geistige Opfer der Erkenntnis; es kennt aber noch keine Ethik. Der erste Gesandte, die *σάρξ* des Lichts, wird im Makrokosmos befreit durch den zweiten Gesandten, die *ψυχή*, und im Mikrokosmos durch den dritten Gesandten, das *πνεῦμα* (= Erkenntnis)[1]. Alle drei Sendlinge aus dem Lichtreich müssen in diesem System Abstraktionen gewesen sein.

1 Vgl. die Bezeichnung Mandā d'Haijē (= Erkenntnis des Lebens) für den Erlöser. — Für die christliche Asketik hat Reitzenstein die Gleichbedeutung von *πνευματικός* und *γνωστικός* dargelegt, Hist. Mon. und Hist. Laus., bes. 118 ff. Die Identität wird selbstverständlich, wenn man sich den Vorgang klar macht, der zu den Begriffen geführt hat. Das *πνεῦμα*, mit dem die Dreiteilung des Menschen (*σάρξ*, *ψυχή*, *πνεῦμα*, s. oben S. 13 f.) rechnet, also das 'lebende Selbst', das jedem eignet — der Pneuma-Begriff der Mysterien und der ekstatischen Prophetie hat eine andere Genesis —, macht noch nicht zum Pneumatiker; es kommt, da die *ψυχή* die Führung hat, garnicht zur Perzeption. Erst wenn dieser *σάρξ* des Lichts (s. oben S. 45) auch das *πνεῦμα* des Lichts noch, die Erkenntnis, sich verbindet, dann wird der Mensch in der *γνῶσις* zum *πνεῦμα*, dann hat das sich seiner bewußt gewordene *πνεῦμα* die Führung. Der ist Pneumatiker, dessen Ichbewußtsein aus den Banden der *ψυχή* sich löste und sich auf sich selber stellte; vgl. die Schilderung des Irenaeus I 21, 5 von der *ἀπολύτρωσις* der Markosier „*αὐτὸν δὲ πορευθῆναι εἰς τὰ ἴδια, ὁίφαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τουτέστι τὴν ψυχήν*". (Die Elemente der Vorstellung benutzt noch Paulus 1. Kor. 1, 30). „Zum vollen *πνεῦμα* macht erst der Verlust der *ψυχή*", bemerkt schon Reitzenstein zu der Stelle, H M^2 178. Ich kann dann aber auch den (valentinianischen) *ἱερὸς γάμος* der Sophia Achamoth und des Soter Iren. I 7, 1 nicht mythologisch, sondern nur allegorisch verstehen, nur als den bildlichen Ausdruck für die beseligende Verbindung des lebenden Selbst mit der Erkenntnis oder in der Vorstellung des Sāṃkhya: der Buddhi (Erkenntnisorgan) mit dem Puruṣa (Selbst - Bewußtsein). Vorher läßt ja der Bericht des Irenaeus (I 4) die Sophia Achamoth in die Räume des Schattens und der Leere (Materie, ohne Licht und Leben) ausgeworfen werden und hier in Trauer, Furcht, Verwirrung und *ἀγνωσία* verfallen. Exc. ex. Theod. 43 bringt ihr der Soter *τὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν*, indem er die *πάθη* von ihr abtrennt, die schlimmen und die guten(!). Auch die Ophiten lehren den *ἱερὸς γάμος* von *Ἄνθρωπος* (lebendes Selbst) und *Γνῶσις*, aus dem das 'Holz' (Baum) entspringt, das sie ebenfalls *γνῶσις* nennen, Iren. I 30, 3 (s. zum Erkenntnisbaum u. S. 88 ff.). Besonders wertvoll ist die Schilderung des Erlösungsaktes in den Thomasakten p. 116—122 Bonnet), denn nicht nur die Braut, auch der Bräutigam geht mit dem in Jesus hineingesehenen Soter (Erkenntnis) den *ἱερὸς γάμος* ein, der — unter der asketischen Übermalung sind noch klar die ursprünglichen Züge zu erkennen — darin besteht, sich selbst zu suchen und zu erkennen (p. 121). Mit verrufenen Mysterienbräuchen (Joseph. Ant. XVIII 65 ff. Niese) und mit den Formen, in denen, wenigstens nach der Schilderung des Irenaeus (I 13, 3), von gnostischen Propheten, wie Markos orientalische Dogmatik in die Praxis umgesetzt wurde, hat die soteriologische Lehr-Vorstellung nichts zu tun. Ihr ist der *ἱερὸς γάμος* keine unio mystica, sondern reine

Eine gewisse Bestätigung, daß die Entwickelung in dieser Richtung gegangen ist, bietet das Fragment T II D 119, eine türkische — ich möchte meinen: spätere — Version des chinesischen Traktats, die A. v. le Coq in dem dritten Teil seiner Manichaica S. 16 ff. veröffentlicht. Hier hat die Dreizehnerreihe C auch die drei letzten Stellen neu besetzt. Für die einstigen physisch-psychischen (Sāṃkhya-)Faktoren sind nun lauter ethische eingestellt: an sechster Stelle erscheint das Liebeswissen, dann 7. das Frömmigkeitswissen, 8. das Vorschriften-Befolgungswissen(??), 9. das Langmutswissen, 10. das weise Wissen, 11. das in Wort und Rede Frommsein, 12. das weise Wissen, Anderen zu geben, 13. der Gott der Gesetzesmajestät. (Daß die drei letzten Wesenheiten die bewegenden Ursachen der seelischen Aktionen darzustellen haben, ist dabei ziemlich außer Acht gelassen). Nur die Verbindung des Wissens mit den Tugenden erinnert noch an die Soteriologie des Sāṃkhya, und in der dreizehnten Wesenheit weist die Reihe selber die Richtung an, in der — in Verfolgung der Beziehung zwischen C und B — die Grundlage für die neue Soteriologie zu suchen sein wird.

* * *

Daß der Umwandlungsgedanke, wie er sich in dem ethischen Gegensatz von B und C ausdrückt, nicht die natürlich gegebene Lösung des Gefangenschaftskonfliktes ist, zeigte sich schon bei der ersten Musterung der Dreizehnerreihen. Der gefangene Puruṣa des Sāṃkhya vermag durch rechte Erkenntnis sich selbst die Pforten des Kerkers zu öffnen, das lebende

Allegorie. Man beachte z. B. den kleinen Zug, daß im Hochzeitslied der Thomasakten der Anblick des Bräutigams 'erleuchtend' wirkt (110, 10 f.). Er ist die aufleuchtende Erkenntnis. Das führt zu der Frage, ob nicht auch der vielbehandelte Begriff des φωτισμός, verstanden als Wesensverwandlung in der übertragenen Bedeutung des Christentums — zu der älteren Bedeutung im Mysterienkult an anderer Stelle einiges , von hier aus sich erklärt? Folgerichtig verbunden mit der Taufe (s. unten), verarbeitet aber wohl schon in dem Damaskus-Erlebnis des Paulus, Acta 9, stellt er die christliche Anwendung der Sāṃkhya-Vorstellung dar. In seiner Wortbedeutung — um die inhaltliche handelt es sich hier nicht — wird er uns faßlich als Formel für den Vorgang der plötzlichen Selbst-Erkenntnis, wie ihn eine Soteriologie psychologisch analysierte, der das 'Selbst' das einzige Immaterielle im Menschen war und das Immaterielle gleichbedeutend mit Licht. So heftig die Kirche sich mit voller Berechtigung später gegen das intellektualistische Fremdelement gewehrt hat, dessen Sprödigkeit ihrem eigenen Lehrgut gegenüber noch heute den Auslegern des NT manche Not bereitet, so gewiß hat sich die religiöse Dogmatik anfänglich selbst durch die Denkformen der orientalischen Spekulation bestimmen lassen, vgl. zu dem vorliegenden Thema nur 1. Kor. 2, 14; Jud. 19; Jak. 3, 15.

Selbst des Traktats aber bedarf außer den pneumatischen Lichtkräften der Erkenntnis, die in Gestalt der drei letzten Wesenheiten in Reihe C der dritte Gesandte, oder besser: dessen Tun, repräsentiert, auch neuer psychischer Kräfte. Diese fünf Tugenden, von dem dritten Gesandten ihm mitgeteilt, faßt der Traktat entsprechend den befreienden psychischen Kräften im Kosmos als die 'cinq libéralités'. Für die kosmischen libéralités hatte Mani sich an die altbrahmanische Spekulation über den innerweltlichen Gott gehalten, wo aber finden wir einen Anhalt für die Vorstellung der ethischen libéralités?

Die naturphilosophische Erkenntnislehre Indiens scheidet aus; Veda, Upaniṣad's, Sāṃkhya befassen sich mit Ethik nicht. Mani's Lehrsystem hat hier eine Umorientierung erfahren, und es ist für die Erforschung der neuen Grundlage, der die Elemente zur Lösung des Gefangenschaftskonfliktes entnommen sind, außerordentlich wichtig, daß gerade in Bezug auf die psychische Erlösung der Traktat mehr Material bietet als alle übrigen manichäischen Berichte zusammen. In der Durchführung des Umwandlungsgedankens, in der Schilderung der Heilsaktion durch den dritten Lichtgesandten entfaltet er die größte Breite (p. 39 - 93 [535—589]); aber nicht ohne Berechtigung fragt der stutzig werdende Leser Seite für Seite aufs neue: Haben wir hier denn überhaupt noch Manichäismus? Daß der Traktat eingekleidet ist in die Form buddhistischer Sūtra's[1], konnte bisher als unwesentliche Äußerlichkeit außer Acht gelassen werden. Jetzt aber beherrscht das buddhistische Element nicht nur den Rahmen, Form und Ausdruck, sondern es gewinnt auch inhaltlich in solchem Maße Bedeutung, daß es schwer hält, buddhistische und manichäische Tradition zu scheiden. In der Soteriologie ist die Verwandtschaft zwischen beiden eine erstaunlich nahe. Das Hauptproblem, ob sie vorwiegend das Resultat nachbarlicher Beziehung ist, sich also im Lauf der Zeit herausgebildet hat, oder ob sie schon im System Mani's gegeben war, kann ein erstes Sich-Befassen mit der Frage nicht hoffen endgültig zu klären. Aber zur Diskussion kann der durch den Traktat gegebene Tatsachenbefund gestellt werden. Dabei ist natürlich von vornherein festzuhalten, daß es sich nicht um die reine buddhistische Erkenntnislehre handelt, sondern um einen volkstümlich fortgebildeten, kirchlich zusammengefaßten und sanktionierten, z. T. wohl auch apokryphen Buddhismus[2] der breiten Masse,

1 Am auffallendsten im Eingang, vgl. Chavannes u. Pelliot p. 13 (JA 1911 p. 509) n. 2.

2 Vertreten im Wesentlichen durch die an den Namen des Mönchs Nāgārjuna gebundene Mahāyāna-Lehre des nördlichen Buddhismus. Diese Doktrin (Mahāyāna =

der, selber das Ergebnis der verschiedensten Einflüsse, eine Reihe von Jahrhunderten mitten in der lebendigen Religionsbewegung des inneren Asiens gestanden hat. Von der theoretischen Philosophie des Gründers ist bis auf den weltentwertenden Pessimismus in diesem nicht viel die Rede. Was er bietet, ist außer legendärer Buddha-Vergöttlichung, einer in grellsten Farben gehaltenen, mit ihren furchtbaren Kontrasten rein auf Effekt gestellten Eschatologie, groteskem Wunderglauben und weiterem in krassem Widerspruch zur buddhistischen Erkenntnislehre stehenden Zuwachs eine in fester Bildersprache niedergeschlagene Sittenlehre; sie allerdings knüpft an den ersten Teil der Lehre Buddhas, die Forderung der (vorbereitenden) 'sittlichen Zucht', an. Da nun die Bildersprache, in welcher der Traktat den Verwandlungsgedanken durchführt, die gleiche ist — z. T. deckt sie sich mit der des Sāṃkhya —, da überdies in der losen Nebeneinanderstellung abgerissener Teile aus vorliegenden Predigttexten, aus denen hier der zweite (soteriologische) Teil sich zusammensetzt, sie der durchgehende, verbindende Faden ist, so läßt sich die Beziehung von Reihe C zu B nicht wohl anders als zusammen mit der Beziehung zwischen der manichäischen und buddhistischen Soteriologie verfolgen. Gewiß ist bei dem regen Austausch, den wir um die Zeitwende in Zentralasien voraussetzen müssen, vieles früh Allgemeinbesitz geworden; nicht jede Übereinstimmnng der bildlichen Vorstellung wird

großes Fahrzeug, das geradenwegs zur Buddhaschaft führt, im Gegensatz zur nicht rasch und sicher genug fördernden ursprünglichen Lehre des Hînayâna = kleines Fahrzeug) bildet schon in vorchristlicher Zeit (St. Schayer, Ztschr. f. Buddhismus 1921 S. 345), hauptsächlich aber im ersten nachchristlichen Jahrhundert, neben einer reichen Buddhalegende einen phantastischen Theismus aus. Die auf Erden erscheinenden Buddha's sind nur Verkörperungen von in Wirklichkeit transzendenten Buddha-Göttern. Diese — häufig werden sie als Fünfheit gefaßt, der Buddha Amitābha (= das unendliche Licht) und der Buddha Amitāyus (= das unendliche Leben) sind die populärsten unter ihnen — thronen in seliger Passivität in ihren Lichtparadiesen und wirken in der Regel auf die Welt nur ein durch die vermittelnden Bodhisattva's, ihre Söhne oder Reflexe, Gestalten wie der Engel Michael und der heilige Georg der christlichen Legende. Vgl. J. A. Waddell Buddhism of Tibet, bes. S. 10 ff. u. 342 ff. Mit dem wichtigsten Bodhisattva, dem Avalokita (= „der welcher herabschaut") oder Avalokiteśvara, dem 'Sohn' des Amitābha, haben nach dem merkwürdigen tibetischen Kālacakra-Kommentar, den Grünwedel in Alt-Kutscha veröffentlicht, die Nestorianer Turkestans den Messias gleichgesetzt (p. I 78), und ebenso die Manichäer den Mani „Avalokiteśvara, welcher sich zauberhaft verkörpert hat in dem Manne, Mani genannt" (p. I 74; s. dort die Notiz „Im Tempel des Avalokiteśvara malten sie den Sonnenwagen"; auch von „Rädern für die Sonnenmädchen des Sonnenwagens" ist die Rede); wir stehen hier wohl in dem gedanklichen Milieu, aus dem die Münze Mani's mit der Aufschrift 'Eingesetzter des Mithra' stammt (Lidzbarski, Zeitschrift für Numismatik XXXIII 1921 S. 91 ff.).

man als Argument für direkte Entlehnung aus dem Buddhismus buchen dürfen. Auch ist der Manichäismus selbst nichts weniger als ein einheitlicher Begriff. Auch auf ihn hat nachträglich die jeweilige Umgebung abgefärbt. Wenn daher der buddhistisch stark beeinflußte Traktat das Bild des dritten Lichtgesandten nach dem des Buddha zeichnet, so braucht das nicht mehr zu sein als ein spezieller Tribut an die Religiosität Chinesisch-Turkestans; er hätte sich dann einseitig an eine der typischen Erlösergestalten gehalten, die Mani selber bereits sich zum Vorbild genommen hatte, indem er sich den auf Zaraθuštra, Buddha und Christus folgenden Gesandten des Lichts nannte[1]. Für prinzipielle Schlußfolgerungen auf das Verhältnis zwischen Manichäismus und Buddhismus wird es darauf ankommen, wie und wo sich die soteriologischen Vorstellungen des Traktats auch sonst nachweisen lassen, ob vorwiegend nur im Buddhismus oder auch im Manichäismus bezw. in der übrigen Gnosis.

Bemerkenswert ist gleich die eigentümliche Einführung des Gesandten *„Quand il y a un Envoyé de la Lumière qui apparaît dans le monde pour instruire et convertir la multitude des êtres vivants afin de les délivrer de toutes leurs souffrances, il commence par faire descendre par la porte de leurs oreilles le son de la Loi*[2] *merveilleuse“* (p. 39 [535]). Die hypothetische Formulierung ist der buddhistischen Phraseologie entlehnt. Schon das älteste erhaltene Werk des südbuddhistischen Kanons, der Dīghanikāya[3], bringt (II 40) und wiederholt den Satz „Es handelt sich da um den Fall, daß in der Welt ein Tathāgata entsteht, ein vollendeter vollkommen Erleuchteter, kundig des rechten Wissens und des rechten Weges, ein Pfadvollender, ein Welterkenner, ein unvergleichlicher Menschenerzieher, ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein erhabener Buddha. Der offenbart (das Wesen) dieser Welt samt dem der Götter . . ., nachdem er es selbst erkannt und durchschaut hat. Er predigt die Lehre, die schön am Anfang, schön in der Mitte und schön am Ende

1 Albirūnī, Chronologie, Keßler, Mani 317.

2 *Dharma* (Skr.) = *Dhamma* (Pali), Gesetz, bedeutet nach O. Franke, Dhamma-Worte, der Dhammapada in Übersetzung, 1923, S. 9 das allein ‘Wahre’, das Grundprinzip, wörtlich das ‘Tragende’, das ‘Feste’ (von *dhar* tragen, stützen, befestigen), im Buddhismus ist es fester Terminus für die Lehre des Gautama Buddha. Dharmarāja, Gesetzeskönig, ursprünglich Ehrentitel für den zuverlässig rechthandelnden Fürsten, namentlich im Epos, ist daher auch Buddha. Lalita Vistara cap. XII p. 124 Fouceaux Damit muß die Bezeichnung ‘Gott der Gesetzesmajestät’ (schon Dharma ist auch ein Gott) in den manichäischen Turfan-Texten zusammenhängen

3 O. Franke, Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, Quellen der Religions-Geschichte 1913 Einl. S. IX.

ist[1], . . . den lückenlos vollständigen reinen heiligen Wandel predigt er." Nach O. Franke bezweckt diese dogmatische These, wie überhaupt die ganze Darstellung des Dīghanikāya, den Beweis zu erbringen, daß der Siddhārtha Gautama (= Buddha) der Tradition in Wahrheit ein Tathāgata sei (= einer, der diesen Heilsweg selbst gegangen ist, den er predigt), daß er somit dem Oberbegriff des Tathāgata entspreche, wie seine Vorgänger und seine Nachfolger[2]. Der Traktat übernimmt die obige Redewendung, ohne Verwendung für ihre Voraussetzungen und Folgerungen zu haben. Er kennt nur den einen Gesandten[3]. Für Mani aber muß die Anschauung, daß immer wieder ein Tathāgata erscheint, so daß die Pluralität der Buddha's in dem Terminus 'die Buddhas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft'[4] einen festen Begriff darstellt, Bedeutung gehabt haben. Die Linie: Zoroaster, Buddha, Christus, Mani scheint mit Beziehung auf den Oberbegriff Tathāgata gezogen zu sein, und wo von dem manichäischen Zukunftsgesandten die Rede ist, könnte für Vorstellung und Name der nächstkommende Tathāgata Metteyya (Maitreya)[5] vorbildlich gewesen sein. War nicht aber schon beträchtlich früher, vor Mani, im Iran, in der von ihm abhängigen gnostischen Zarathustraspekulation und in der judenchristlichen Gnosis eine parallele Linie gezogen worden? Am nächten kommt dem Tathāgata-Gedanken die judenchristliche Lehre von der immer neuen Verkörperung des Weisheitsträgers in Adam (= Urmensch), Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Christus (wieder = Urmensch)[6]; und wie der Dīghanikāya (c. XIV) nicht nur auch sieben Buddha's der Vergangenheit (eingerechnet den Gautama Buddha) kennt und mit Namen aufführt[7], sondern Leben und Wirken des ersten Tathāgata Vipassī bis ins Kleinste übereinstimmend mit der bekannten Buddhatradition erzählt, so fließt in den Pseudo-Klementinen Adam als Urmensch zusammen mit Christus. Ähnlich lehren die Ebioniten und die Elkesaiten (Epiph. Haer. 30, 3 u. 53, 2)[8]. Daß bei den Sethianern Seth mit Christus

1 Zu beziehen auf die sittliche Zucht, den achtteiligen Heilspfad und das Nirvana, Franke, a. a. O. S. 65 A. 7.

2 Franke, a. a. O. S. XV und S. 287 ff.

3 Bei den vorher herabgeschickten Lichtwesenheiten wird die Bezeichnung Gesandter bis auf einen Fall (p. 72 [568]) vermieden.

4 Franke, a. a. O. XVI 1, 16; s. auch Einl. S. XV.

5 Dīghanikāya XXVI 25.

6 Ps. Klement. Hom 18, 13, ähnlich 17, 4.

7 Sieben Buddha's auch in dem Stūpa von Barhut. ca. 150 v. Chr., L. A. Waddell, Buddhism of Tibet, p. 345.

8 Bousset, HG 173.

unter den gleichen Oberbegriff fällt (Epiph. 39, 3), hat schon W. Bousset mit der Gleichung Zoroaster (= Baruch, wieder Urmensch) = Christus im Buch der Biene c. 37 zusammengestellt[1]. Das Iranische andererseits kennt einen Propheten der Vergangenheit (Gayomard = Urmensch), einen der Gegenwart (Zaraθuštra) und einen der Zukunft (Saošyant)[2]. Unter der Voraussetzung, daß mit der Gestalt des Urmenschen schon in vorchristlicher Zeit die des Heilspropheten verschmolzen ist, am klarsten allerdings im Mazdaismus, wird man hier von verschiedenen Gestaltungen der gleichen Idee einer wiederholten Verkörperung des nämlichen Geistes reden dürfen; den Anhalt für den Ausgangspunkt gäbe sowohl die eranische Fassung als die Tathāgata-Vorstellung, die fertig ausgebildet im frühen Buddhismus vorliegt[3]. Jedenfalls hat schon die buddhistische Terminologie für Buddha verschiedentlich die Puruṣa-Prädikation verwendet (s. unten).

Auch der *'son de la Loi merveilleuse'*, den der Gesandte als Erstes der Menge in die Ohren dringen läßt, ist fester buddhistischer Begriff. Es ist der Buddha-'Ruf', ein Ausdruck, der technisch für die Verkündigung der Lehre gebraucht wird. „Like unto a great cloud[4] coming up, the Tathāgata appears and sends forth his call to the whole world", „that great rain-cloud, big with waters, is wreathed with flashes of lightning and rouses with its thundering call all creatures", „even as a great cloud . . . the Tathāgata lifts his voice and utters these words: I am the Tathāgata . . . the Arhat, the perfectly enlightened one; having reached the shore myself, I carry others to the shore; being free, I make free;

1 a. a. O. S. 378 ff., s. auch 171 ff.

2 Yasna XXVI 10, Dādistān-i-Dīnīk II 9.

3 Das Problem des eventuellen Abhängigkeitsverhältnisses wird erst angegriffen werden können, wenn in der Datierungsfrage der zaraθuštrischen Reform, die J. Hertels Untersuchungen „Die Zeit Zoroasters" 1924 und „Achaemeniden und Kayaniden 1924" neu ins Rollen gebracht haben, ein gesichertes Resultat erzielt ist.

4 Die große (Gewitter-)Wolke ist alter mythischer Begriff. Er geht zurück auf den rgvedischen Indra, den von der Glut und Dürre erlösenden Gewittergott (Hopkins, Religions of India p. 360). Das wird jetzt geistig gedeutet: „The great clouds' rain alone can make the raging and excessive fire that burns the whole world go out" Aśvaghoṣa v. 103. Im Saddharma-Puṇḍarīka, einem Mahāyāna-Text des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (Sacred Books of the East [= SBE] 21, Kern). p. 118 ff. erfrischt und ernährt die große Wolke alle Pflanzen und Bäume, unter denen die Seelen verstanden werden — Auch die mandäische Soteriologie kennt die Wolke: „Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus" sagt im Qolasā, Lidzbarski, Mand. Liturgien 190, der Erlöser von sich. Zu vergleichen ist ebenfalls die *νεφέλη λευκή* Offenb Joh. 14, 14.

being comforted, I comfort; being perfectly at rest, I lead others to rest ... Come to me ... hear the law. I am he who indicates the path; who shows the path, as knowing the path ... I am the Dharmarāja (Gesetzeskönig vgl. oben S. 76 A. 2), born in the world as the destroyer of existence ... I declare the law to all beings ..."[1]. Genau das Gleiche bezeichnet 'die Stimme'. „My pain is all gone now that I ... have heard that (wonderful) voice"[2]; und wie die Lehre „die süße"[3] genannt wird, so heißen die Tathāgata's 'Mañjusvara' (die mit der süßen Stimme)[4]. In der gewaltigen Bedeutung des 'Rufs' prägt sich der entscheidende Unterschied zwischen der buddhistischen Propaganda und dem älteren religiösen Lehrbetrieb der brahmanischen Schulen[5] aus: hier das Kommen

1 Saddharma Puṇḍarīka p. 119, 123, 120, 122. Es ist der Erweckerruf. „Von Gotama sind, recht erwacht, | [Die Jünger dauernd wach gemacht,] | Die ob der Lehre mit Bedacht, | Beständig sinnen Tag und Nacht", Dhamma-Worte v. 297 S. 73. Wie in der Gnosis beständig Vorstellungen des Sāṃkhya, des Buddhismus und der älteren brahmanischen Spekulation verwirrend durcheinanderlaufen, zeigt die Bitte des mandäischen Māna (das 'lebende Selbst' im Menschen), daß der Vater ihm eine Stimme oder einen Rufer schaffe, der ihn täglich wecke und belehre, wenn ihn die Sieben schlagen (s. oben S. 23), ihn heile (wie Mani ist Buddha 'der Arzt', Aśvaghoṣa v. 1829, 2143 und oft) und ihn endlich hochhebe zum Himmel (s. oben S. 51), cf. Reitzenstein IEM S 52. Daß die griechischen Mysterien eine Analogie zu dieser Erweckung (= Erleuchtung, s. unten) geboten haben könnten, hat Leisegang ZMR 36, 289 ff. dankenswerterweise sehr wahrscheinlich gemacht, nur würde dem Mysterienritus der Fackelentzündung (S. 295 ff,) an sich schwerlich auch die Dogmatik abzugewinnen sein, die die orientalische Soteriologie mit der Idee der Erweckung verbindet, und die es in den von L. nach Reitzenstein angeführten Stellen (S. 289—291) zu erklären gilt. Auf Grund des hier weiter unten zu bringenden Materials scheint mir ausschlaggebend für sie doch die Erlösungsdogmatik zu sein. (Auf deren Beziehung zu den Mysterien wird an anderer Stelle einiges Licht fallen).

2 Saddh. Puṇḍ. p. 61.

3 Schon Terminus des Veda, Ṛgv. I 116, 12, zitiert Śatapatha Brāhmaṇa XIV 1, 1. 25; auch die Botschaft Mani's heißt „das süße Gesetz", s. d. uigur.-Fragment aus Idiqut-Schahri, A. v. le Coq, Berl. Sitzungsber 1908 S. 400 und Frgm. 171 Man. I 26 „das süßer denn der Unsterblichkeitstrank (seiende) göttliche weise Wissen".

4 SBE 49 p. 71 (s. noch Saddh. Puṇḍ. p. 56 „I was delighted to hear the sweet voice of the leaders of men), das Mahāyāna kennt dafür einen bestimmten Buddhatyp (Mañjuśrī oder Mañjughoṣa), die Verkörperung der Weisheit, Waddell p. 355. Alte Tradition steht auch hier dahinter; im brahmanischen Feuerkult heißt der Hotar, der Rufer, der Rezitator der Liturgien, technisch „suj̄ihva, d. h eine schöne Stimme habend" (Oldenberg Religion d. Veda[2] 388).

5 Einen Vermittler der Erkenntnis gibt es jedoch schon in den Upaniṣad's, es ist der Lehrer; und auch den Erweckerruf treffen wir bereits hier. „Steht auf! wacht auf! erlangt habend | Treffliche Lehrer, merkt auf sie ... Schwer ist der Weg (schon hier auch die ὁδός!), den auch die Weisen lehren ... | Was unhörbar, unfühlbar,

einzelner Wißbegieriger zu dem weisen Lehrer, dort das Hinausgehen des Lehrers in die Welt und die Predigt für alle[1].

Es ist bezeichnend, daß wir von dem Inhalt des Rufs, von bestimmt formulierten erkenntnistheoretischen Thesen, wie sie die Lehre Buddha's enthält, im Traktat nichts erfahren. Die wenigen Andeutungen, die auf einen Lehrzusammenhang hinweisen, beziehen sich auf die Erlösungslehre des Sāṃkhya; sie werden die künstlich hergestellte Verbindung zwischen der ersten, wesentlich aufs Intellektuelle, und der zweiten, wesentlich aufs Ethische gestellten Grundlage aufrecht halten sollen. So läßt der Text das Tun des Gesandten beginnen *„il lui faut aussitôt séparer*

unsichtbar beharrt, | Unschmeckbar und unriechbar, unvergänglich ist, | Anfanglos, endlos, größer als Großes, ewig bleibt, | Wer das erkennt, wird aus des Todes Rachen frei . ." Kāṭh. Up. III 14. Die Form der Erlösungsterminologie ist alt und konstant, nur der Inhalt wechselt. (Zu beachten ist, daß jene Stelle einen Preis auf die Rezitation des Verses seßt nnd dabei die Gelegenheiten erwähnt, wo er anzuwenden ist: „Wer dies Geheimnisvoll Höchste | Vorträgt in der Brahmanen Kreis | Oder beim Totenmahl"; die Vermutung Reißensteins IEM S. 18, es handle sich in dieser Art von Texten um Totenmessen, würde sich also bestätigen).

1 Auch in der Gnosis sind bekanntlich 'Ruf' und 'Stimme' unzertrennlich von der Vorstellung des Gesandten. „Sie schufen den Boten" heißt es Johannesbuch der Mandäer 57, 3 „und schickten ihn zum Haupte der Generationen, er rief mit himmlischer Stimme in die Unruhe der Welten hinein". Desgleichen verwendet der Manichäismus den stets mit der Vorstellung der gesamten Lehre erfüllten Begriff für seinen Propheten: „Fortgezogen bin ich aus dem Lande Babel, auf daß ich einen Schrei schreie in der auf Erden gewordenen [Welt]" Frgm. M 4, Lidzbarski NGGW 1918 S. 502. „O Rufer, großer, welcher erweckt diese meine Seele aus dem Schlummer" (M 32. F. W. K. Müller HT II S. 51); s. noch Ode Salomonis 38, 3 „und er stellte sich auf eine hohe Spiße und ließ seine Stimme von einem Ende der Erde bis zu ihrem (anderen) Ende ertönen". — Wie der 'Ruf', die 'Stimme' dann weiterhin zum Briefe' wird (vgl. oben S. 37 A. 1), hat Reißenstein IEM S. 67 überzeugend dargelegt. Die Gnosis liebt ja die Verwendung von frappierenden bildlichen Losungsworten für das Sakrosankte. So wird sich der die ἐπίνοια und βουλή Gottes vermittelnde 'Brief' der 23. Ode Salomonis als der nämliche Erlöserruf erklären; für den Begriff des 'Geseßes' hat man sich allerdings gleichfalls an die buddhistische Bedeutung (s. oben S. 76) zu halten, in der er zusammenfällt mit dem des 'Rufs'. Daß das Rad, auf welches der Brief zuschwebt, als das Rad des Cakravartin, mit dem die Tradition den Begriff der Weltherrschaft verbindet, zu fassen ist, also dem gleichen Zusammenhang entstammt, hat unlängst schon H. Greßmann (Sißungsber. der Berl. Akad. 37, 1921 S. 616 ff.) erwiesen. Demnach wäre die Meinung der Ode: der herabgesandte Brief (Erlöserruf, Geseßesverkündigung) in Verbindung mit dem Rad (Herrschaftszeichen) legitimiert den Propheten (als den Tathāgata), zu dem er fliegt (die 32 Merkmale am Körper des Buddha erweisen ihn als den 'Mahāpuruṣa', der zwei Schicksalsmöglichkeiten hat; entweder er wird ein Weltherrscher oder ein vollkommen Erleuchteter, Dīghanikāya III 1, 5; darüber an anderer Stelle mehr).

les deux forces de la Lumière et de l'Obscurité, et ne plus leur permettre de se mélanger" (p. 41 [537])[1]; durch die Fesselung der Laster (Gefängnishüter) in der *σάρξ* (Gefängnis) wird denn auch der Gefangene seiner Zwingherren ledig. Doch ist dieses Zugeständnis an das Sāṃkhya nur erst die Voraussetzung für das eigentliche Erlösungswerk. Wir stehen hier an der Hauptlötstelle im System Mani's. Der entscheidende Befreiungsakt besteht nicht in der intellektuellen Einsicht, sondern in der ethischen Umwandlung. Damit hat das buddhistische Element die Führung übernommen. Das ist religionsgeschichtlich hochbedeutsam: nicht anders als wie durch die *καθ' ὑπερβολὴν ὁδός*[2], die Paulus mit dem ganzen Einsatz seines religiösen Temperaments über die (*πνευματικά* und die) *γνῶσις* stellt (1. Kor. 13)[3], wird durch die ethische Lehre von der Umwandlung das intellektualistische Dogma von der alleinseligmachenden Erkenntnis in den Hintergrund gedrängt. Diese Parallele, die einwandfrei erklärt, warum Paulus hier den Wert der *γνῶσις* herabsetzt[4], während er sich im Prinzip mit Stolz als *πνευματικός* (= *γνωστικός*) fühlt, nimmt freilich der Tendenz des Traktats ihren primären Charakter; der Manichäismus muß diese in einer festen Lehrform, die schon Paulus kennt, vorgefunden haben; aber sie erweitert das speziell manichäische Problem zum allge-

1 Ihren ursprünglichen Sinn verliert natürlich diese Sichtung und Sonderung, wenn sie durch den (persönlichen) Gesandten vollzogen wird. Ein abgerissener Satz p. 43 [539] „*Les cinq forces lumineuses habitent dans [le corps formé par] les substances combinées [des deux forces lumineuse et obscure]; c'est pourquoi l'homme excellent distingue et choisit entre les deux forces et les fait se séparer l'une de l'autre*" läßt noch die daneben stehengebliebene Urform erkennen.

2 Den 'Weg', ein fester Terminus der buddhistischen Soteriologie, setzt schon Dighanikāya IX 32 über die Spekulation: „Auch ich weiß, was diese Probleme anbetrifft (ob die Welt ewig ist oder nicht, ob endlich oder nicht, ob Leib und Seele identisch sind oder verschieden, ob der Tathāgata nach dem Tode fortexistiert oder nicht . . .), von keinem einzigen Punkte, den der Samaṇa Gotama mit Bestimmtheit festgestellt hätte. Aber er zeigt den rechten, wahren und wahrhaftigen Weg, dessen feste Grundlage und zuverlässige Richtlinie die Wahrheit ist"

3 Reitzenstein HM² 235 ff. In dem ganzen Zusammenhang Kap. 12—14 empfindet der Verfasser „eine planmäßige Polemik gegen die Überschätzung der *πνευματικά* und besonders der *γνῶσις*" (S 236).

4 Er geht dabei allerdings aus von dem sakramentalen Begriff der pneumatischen Gnosis, dessen Herausarbeitung H. Leisegang, Der heilige Geist I 113 ff., zu danken ist. Einiges Material über das Beziehungsverhältnis der pneumatischen Erleuchtung in den Mysterien und der Erleuchtung durch verstandesmäßige Erkenntnis habe ich an anderer Stelle vorzulegen.

mein religionsgeschichtlichen und sie zwingt uns, dem dankenswert ausführlichen Bericht der manichäischen Heilsaktion im chinesischen Traktat das eingehendste Interesse zu schenken.

Ist das 'lebende Selbst' erweckt und isoliert, so geht der Gesandte an das eigentliche Erlösungswerk. *„Ensuite il entre dans l'ancienne demeure et, employant les grandes prières magiques, il emprisonne la multitude des serpents venimeux ainsi que toutes les bêtes féroces*[1] *et ne leur permet plus d'être en liberté. En outre, muni de la hache de la sagesse, il coupe et abat les arbres empoisonnés, et il arrache leurs souches ainsi que toutes les autres plantes impures"* (p. 39 [535 f.]). In der ancienne 'demeure' kehrt das Sāṃkhya-Bild des Hauses, des Palastes, des Stadtwesens für den materiellen Menschen wieder. Aber durch die Prädikation erhält es einen anderen Sinn. Der Akzent liegt nicht mehr darauf, daß der Bewohner anderen Wesens ist als die Behausung, nicht darauf, daß letztere die ungebührliche Haft bedeutet für den Gottesteil, das Haus ist jetzt die schlechte Stätte, weil von schlechter Hand erbaut. Es ist die Stätte der Giftschlangen[1], der wilden Tiere[2], des

1 Wo immer wir in der Gnosis von Schlangen (Gift) und wilden Tieren hören, haben wir es mit psychologischer Symbolik zu tun. Entweder sie bedeuten speziell die Guṇa's des Sāṃkhya, oder allgemein die Sinne als Vermittler des Vergänglichen, oder endlich die Laster des populären Buddhismus, in erster Linie die Begierde; doch bricht auch hier das Grunddogma des Sāṃkhya, daß die Materie der Leiderreger, der Feind und darum das Böse ist, immer wieder durch. Die Sinne sind unser Unglück, weil sie auf die Materie reagieren, die Laster unsere Feinde, weil sie uns an sie binden.

2 Die feste Symbolik, die sich hier entwickelt hat, ist offenbar Fortbildung der vergleichenden Rede, deren die buddhistische Predigt sich wirkungsvollst bediente. Eine ganze Blütenlese dieser Bilder bietet Aśvaghoṣa's Buddha-Carita, eine Darstellung des Lebens Buddha's in dichterischer Form wahrscheinlich aus dem 1. nachchristl. Jahrh., Winternitz, Gesch. der ind. Lit. II 1 S. 201 ff. „I am not afraid even of serpents . . . nor of flames blown together by the wind, as I am afraid of these wordly objects" XI 8: „he who is athirst, is never satisfied with pleasures, the ravenous beasts (33), destructive like the senses (27), as the fire, the friend of the wind, with fuel" (10), „this poison which is called pleasure" (19), „pleasures which are like an angry, cruel serpent" (24), „only he who, having once let go a malignant incensed serpent, or a blazing hay-torch all on fire, would strive again to seize it; would ever seek pleasures again after having once abandoned them" (52). — Daß die mandäische Erzählung vom weißen Falken Enoš (Johannesbuch 123 ff.), der die Juden in den Strom stürzt mit seinen Flügeln, durch die Parallele des eranischen Bundahišn XIX 8, wo er mit den Flügeln die Schlangen tötet, neues Licht wirft auf die *γεννήματα ἐχιδνῶν* in der Predigt des Täufers (Mt. 3, 7), hat schon Reitzenstein herausgespürt und dieser Symbolik durch die Einstellung in den großen dualistisch

verzehrenden Feuers[1], die Stätte der giftigen Saat[2] und der Todesbäume. Sie muß von Grund aus zerstört werden. Ein neuer Bau muß an Stelle des alten treten. Dabei wird, wie schon oben (S. 12) gesagt war, für

orientierten Gegensatz von wahrer und falscher Weisheit ihren natürlichen Zusammenhang zurückgegeben (Mand. Buch d. Herrn der Größe 57). Die Juden sind dem Mandäer die typischen Vertreter der Diesseits-Verankerung (falsche Weisheit), sie gehören in den (Welt-) Strom. Sie als Schlangen zu erkennen und dorthin zu verweisen ist Sache des (dritten) Gesandten (wahre Weisheit). Wenn Enōš als Falke sie aber in den Strom stürzt, sie also tötet, wie der Vogel des Bundahišn, so sind zwei Vorstellungen miteinander verquickt, die wir Mt. 3, 7 und im Bundahišn getrennt finden: die Brandmarkung der falschen Weisheit durch den Träger der wahren, und der Kampf gegen sie. Nur für die zweite Vorstellung paßt das Bild vom Vogel, wie die, eine alte indoeranische Tradition (s. unten die Schlußanmerkung über den soteriologischen Kampf) fortsetzende buddhistische Gleichnissprache lehrt. Erhalten ist diese hier zwar, so viel ich weiß, nur in der indirekten Quelle des Fo-so-hsing-tsan-ching, der chinesischen Übertragung des Buddha-Carita (deutsch von Th. Schultze): „denn wie zur Lust es dem behelmten Vogel (= Cheela, Schlangenadler, Th. Schultze) gereicht, im Wasserpfuhl die giftge Schlange zu fassen, so auch Tathāgata“ v. 2130.

1 Vgl. wieder die bei Aśvaghoṣa übermittelte bildliche Rede der buddhistischen Predigt „He who is athirst is never satisfied with pleasures, as the fire, the friend of the wind, with fuel“ XI 10; „Only he who, having once let go a malignant incensed serpent, or a blazing hay-torch all on fire, would strive again to seize it, would ever seek pleasures again after having once abandoned them“ XI 52. „By the rain of the Law he will give gladness to the multitude, who are consumed in this world with that fire of desire whose fuel is worldly objects, as a great cloud does with its showers at the end of the hot season“ I 78. Die gleiche Sprache reden die Lieder der Mönche und Nonnen Gautamo Buddho's E. Neumann „Wie Schwerterschneiden schneidet Lust, | Wie Viperbiß verwundet Lust, | Wie Fackelfeuer lodert Lust — | Wie kahle Knochen sättigt sie“ L. d. N. 488, „Begierde brennt wie Feuerbrand“ L. d. M. 790. Aus Vergleichen wie dem, daß „mit der Weisheit Wolkenguß“ Buddha „das Dasein (= Feuer der Begierde) löscht wie Kohlenglut“ (L. d. M. 420) könnte man die ganze mandäische Wertung der Elemente ableiten.

2 Den — natürlich naheliegenden — Terminus 'Feld' für die Seele oder den Körper hat der Buddhismus mit dem Sāṃkhya gemein. („Er [der Puruṣa] ist meine innere Seele und die deine; er weilt in den kṣetra; die kṣetra sind die Leiber und der Same in ihnen ist das Gute und Böse“ Mahābh. M. v. 13743 ff.), aber während er im letzteren den Wesensunterschied von Materie (= kṣetra, Feld, Ort) und Puruṣa (= kṣetrajña, Feld-,Ortskenner) herausstellt, bezeichnet er im Buddhismus nur das Feld für die Saat. „Das Feld des (religiösen) Verdienstes pflügen“ ist feste Wendung für die Buddhatätigkeit. Die den rechten Pfad wandelnden Jünger sind „das beste Saatfeld der Welt für religiöses Verdienst“ Dīghanikāya (XVI 2, 9). Ausdrücken wie „planting a sacred seed in the hearts of those practizing virtue“ und „to cause the root of virtue to increase“ (SBE 19 p. 316 und 230) begegnet man häufig. Die vorher vorhandene 'Saat der Begierde' muß zerstört werden, Buddha ist

den letzteren zunächst noch das Bild des Gefängnisses festgehalten. *„Il commence par soumettre la haine; il l'emprisonne dans la ville des os, et fait en sorte que l'éther pur puisse entièrement se délivrer de ses liens"*; desgleichen schließt er die anderen vier Laster sowie die Dämonen der Begierde in andere vier 'Städte', die dem Bösen unbestritten überlassenen weiteren Teile des materiellen Körpers, ein und entzieht diesem dagegen die gefangene Lichtkraft p. 41 [537]. Als wäre sie dem Körper und der Seele in Wahrheit entronnen, wird sie von nun an als frei für sich seiend angesehen. Der Gesandte verwendet sie zur Basis für einen neuen Organismus, womit natürlich das Gefängnisbild aufgegeben ist. Die fehlenden (acht) psychischen Teile ergänzt er aus seinem eigenen Wesen. Er verwandelt seine geistigen Lichtkräfte (pensée, sentiment, réflexion, intellect, raisonnement) in Tugenden (pitié, bonne foi, contentement, patience, sagesse) — in Wahrheit ist die Verwandlung Auswirkung —, er entnimmt seinem Wesen ferner die Opferfaktoren Khroštag-Padvakhtag und als dreizehnte Wesenheit, oder Ganzes, die 'lumière bienfaisante' — es ist die Kraft, die im geistigen Opfer den 'ancien homme' in den 'homme nouveau' wandelt, sie heißt aber nicht Erkenntnis, sondern, die Vorstellung des Tugendbesitzes mit umfassend: Weisheit, *„au trésor de [leurs] paroles, il ajouta la sagesse"* p. 46 [542] —, und er ver-

es, der die Saat der Lustbegier zertritt und tötet. Da sie, die Lustbegier, „des Daseins tiefste Wurzel" ist, aus ihr die ganze Welt des Lebens entsprießt, so muß sie 'abgeschnitten' werden. „Hat man sie einmal abgeschnitten, die Wurzel aller Begierden und Bemühungen, die Schar der Erkenntnisorgane . . ., so kann das Verlangen nicht irgendwo mehr entstehen" Mahābh. M. v. 6717 ff. (Wenn im Fihrist, Flügel 89, nach der Mischung der Elemente der Urmensch in die Tiefen hinabsteigt und die fünf dunklen Geschlechter abschneidet, damit sie keinen Zuwachs erhalten, so ist das ein gutes Beispiel für die Willkür, mit der die jüngeren Religionslehren die Vorstellungen der indischen Systeme verquicken: das charakteristische Tun des dritten Gesandten wird frei auf den zweiten übertragen; der kosmische Erlöser — der 'Urmensch' ist hier der Sroš-haray des Traktats soll die Widerstandskraft des Gegners (Materie) auf das vorhandene Maß beschränken). — Für den Ausdruck „die Wurzel des Bösen abschneiden" hatte der Buddhismus wiederum nur auf die bildliche Sprache der Opfertheologie zurückzugreifen; bereits von Prajāpati wird S. Br. VIII 5, 1, 13 das Gleiche gesagt; und schon Agni wird A. V. VIII 3, 10 angerufen „Cut up the threefold root of the sorcerer"; auch als Säeman fassen schon ihn die alten Texte: „Du, o Herrlicher, hast alles Gute angesät" Rgv. I 31, 9. Wollte man einmal die Tradition der buddhistischen Terminologie systematisch zurückverfolgen, so würde sich für diese durchweg die unmittelbare Selbstverständlichkeit erweisen, die der Religionswissenschaftler in der entsprechenden gnostischen so schmerzlich vermißt.

bindet diese acht[1] Lichtkräfte als *ψυχή* und *πνεῦμα* mit jenem ursprünglichen Stamme des Lichts im Elementaren, dem 'lebenden Selbst' als *σάρξ* p. 45 [541].

Es ist nichts anderes als der Vorgang der sambodhi (Erleuchtung), den die Dogmatik der Reihe C vor uns aufrollt, der große Akt der buddhistischen Erlösung, erstmalig erlebt nach Jahren des Suchens und schließlicher siebentägiger Versenkung unter dem Bodhi-Baum (Baum der Erkenntnis!) von dem Tathāgata[2], und nacherlebt in ergreifend ernstem Ringen von jedem echten Jünger des Meisters[3]. In der Umwandlung seiner Geisteskräfte zu Tugenden bildet der grand sage de la lumière Wesen und Auswirkung der Erlösung vor, und in der Übertragung der gefundenen libéralités samt dem Mittel, das sie zeitigte (Erkenntnis), auf die gebundene Lichtkraft Leben sehen wir das große Erziehungswerk der buddhistischen Propaganda[4] durch Lehre und Vorbild, konkret gesehen,

1 Da die letzte, la sagesse, als das Licht der Inbegriff aller ist, so ließen sich auch sieben herausrechnen, wenn es darauf ankam, der finsteren Hebdomas, die früh festgestanden haben muß, eine lichte gegenüberzustellen. Aus ihr besteht nach Frgm. M. 42 (Reitzenstein, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens 9) der immaterielle Körper des homme nouveau; „Er (Zorohušt, der Erlöser) stieg hinab zur Herrschaft von Pars und zeigte die Wahrheit, er wählte aus meinen Körper aus den sieben glänzenden Lichtwesenheiten".

2 Lalita Vistara cap. 22, Aśvaghoṣa, Buddha-Carita cap. 14.

3 S. z. B. Die Lieder der Mönche und Nonnen G. Buddho's, E. Neumann; und Warren, Buddhism in translations § 1, The story of Sumedha.

4 In ihr wurzelt ja auch die judenchristliche Lehre von dem göttlichen Propheten, der vielmals erscheint, den Seinen beizustehen, und der doch nur einer ist (vgl. oben S. 77), und desgleichen jene Schrift, welche die Q-Quelle Lk. 11, 49 erwähnt, und aus der die Evangelienüberlieferung Mt. 23, 37 schöpft *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς;* die Redende ist die Personifikation der durch heilige Versenkung erworbenen, dann aber zur selbständigen Gotteskraft gestempelten religiösen Weisheit (= dhamma, Gesetz s. oben S. 85 A. 4), vgl. Lk. 11, 49 *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν.* Das anschließende *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν,* das dann überleitet zur Weissagung von der Zerstörung des Tempels, könnte in der Vorlage sehr wohl der soteriologischen Bausymbolik angehört haben. (Man könnte meinen, ihren Spuren auch sonst zu begegnen. Gibt es nicht zu denken, daß die von Reitzenstein als Erlöserformel erkannte (s. unten S. 95 A. 1), Christus (und Stephanus) zugeschobene Aussage *ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω* (Mk. 14, 58) von dem Verfasser des Johannes-Evangeliums symbolisch verstanden wird *(ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ* 2, 21*)*? daß nach seiner Darstellung kraft dieser Formel als *σημεῖον* Christus sich für berechtigt hält, die Reinigung des Tempels zu vollführen, der in der Bausymbolik die soteriologische Reinigung der seelischen Gottesbehausung entspricht (zu dem *σπήλαιον λῃστῶν* vgl. man etwa Aśvaghoṣa B.-C. XI 9 „these transient

dargestellt. Im Sinne des Sāṃkhya wäre es gewesen, zum dritten Sendling aus dem Lichtreich die Erkenntnis (gefaßt als Offenbarung) zu machen. Mani's dritter Gesandter aber ist eine wirkliche Person. Es ist der Tathāgata — die Iranier konnten ihn Zaraθuštra nennen, die Christen Jesus, die Manichäer Mani —, der gottgesandte Prophet. So ist in der Soteriologie Mani's System buddhistisch umgebogen; wir sehen deutlich: der Rationalismus des Sāṃkhya sollte überwunden werden durch eine auf Ethik gestellte Lehre. Wenn in dieser die Gottheit und der Soter ineinanderübergehen, wenn der dritte Gesandte auch wieder weit mehr ist als der auf Erden wandelnde Religionsverkünder — doppelsinnig nennt ihn der Text le grand Sage de la Lumière —, so ist das ganz im Geist des nördlichen Buddhismus gedacht, auch er faßt seine irdischen Buddha's zugleich als Manifestationen der transzendenten Buddha-Gottheiten. Die im Mahāyāna vorgezeichnete Verschmelzung des Propheten mit der Allgottheit (Licht und Leben! vgl. oben S. 74, 4)[1] kann sehr wohl von Einfluß auf das System Mani's gewesen sein, jedenfalls gibt dieser Buddhismus die nächste Parallele ab zu der manichäischen Lehre vom Licht und seinen Gesandten, die sich nun zu grandioser Einheitlichkeit rundet: die nämliche göttliche Wesenheit, die vor der Weltschöpfung schon sich für die Unverletzbarkeit des Lichtreichs eingesetzt hatte, indem sie der Materie einen Teil ihrer vitalen Kräfte überließ, die bei der Weltschöpfung wiederum sich einsetzte für die Er-

pleasures, the robbers of our happiness and our wealth", und in der späteren Bearbeitung v. 2072 „als fester Panzer befähigt uns das rechte Denken zu widerstehen den Räubern, den sechs Sinnen"; v. 2042 „Der Leiden verhaßte Brut hat den von Schlaf und Tod bewältigten Geist als Beute gefaßt")? daß Markus (11, 13—20) der Tempelreinigung in auffallender Weise einen Rahmen gibt in der Verfluchung des wertlosen Feigenbaums (= Aśvattha? vgl. unten S. 88)? Falls es sich hier um Elemente aus der *ἀναχάνωσις*-Symbolik handelt, könnte das geschichtliche Ereignis der Tempelzerstörung (Mt. 24, 1 ff. berichtet deren Vorhersage im Anschluß an den obigen Ausspruch der *σοφία*, Lk. 19, 41—46 im Zusammenhang mit der Tempelreinigung, Mk. 13, 1—4 in Verbindung mit der Frage nach dem legitimierenden *σημεῖον*, vgl. Joh, 2, 18) zu deren Umorientierung auf den Tempel geführt haben).

1 Die Vaipulya-Lehre des nordbuddhistischen Amitāyur-Dhyāna-Sūtra, SBE 49, part. II, § 17, p. 178, bringt es sogar bis zur völligen Identifizierung Buddha's (unbekümmert darum, daß er das Selbst leugnete) mit dem Selbst der Upaniṣad's: „Every Buddha Tathāgata is one whose (spiritual) body is the principle of nature, so that he may enter into the mind of any beings. Consequently, when you have perceived Buddha, . . ., it is your mind that becomes Buddha, . . . that is indeed Buddha". Wenn hier wie ein Zauberer der Gott in die Seele tritt, ist natürlich der Ātman-Gedanke nicht mehr verstanden, oder vielmehr, er ist umgebogen zu dem der buddhistischen Wesenswandlung.

lösung dieser Kräfte im Makrokosmos, indem sie die demiurgischen Kräfte aus sich entwickelte, setzt sich auch ein für die Erlösung dieser Kräfte im Mikrokosmos, indem sie die Tugendkräfte der Weisheit aus sich entwickelt, um mit diesen ihr eigenes Selbst, die Lichtkraft Leben, aus der Klammer des Bösen zu befreien[1].

Wir kehren zurück zu dem religionsgeschichtlich wichtigen, reich abgewandelten Bilde des Neubaus, um seine Geschichte auf Quelle und Stromlauf hin zu verfolgen. Aus verschiedenen Sūtra's ist der Stoff zusammengetragen; mehrmals setzt der Text von neuem an. *„Quand le grand Envoyé de la Lumière bienfaisante fut entré dans ce monde, il renversa les quartiers tortueux de la ville de l'hérésie, il détruisit les anciennes demeures et pénétra jusqu'au palais du démon"* p. 60 [556]. Ähnlich p. 63 [559] mit Bezugnahme auf eine abermalige Stadtgründung des Dämon unter der unumschränkten Herrschaft der fünf Begierden (offenbar nur Dublette)[2] *„Alors le Laboureur habile de la Lumière bienfaisante, parce qu'il détestait les cinq terres escarpées et dangereuses de la non-lumière, les rasa et les combla; il commença par enlever les ronces et toutes les herbes empoisonnées et il les brûla par le feu; ensuite il abattit les cinq sortes d'arbres empoisonnés"* (p. 63 [559]). *„Alors l'Envoyé de la Lumière bienfaisante choisit une terre grasse et fertile et y sema sa propre semence sans supérieure de lumière"* (p. 61 [557]). *„Quand les cinq terres ténébreuses eurent été rasées et ruinées, à l'usage de l'homme nouveau il établit une salle princière avec des palais; dans les jardins de ces palais, il planta toutes sortes de fleurs odorantes et d'arbres précieux; puis, à l'usage de sa propre personne, il décora un palais avec une salle du trône; ensuite pour tous ceux qui l'accompagnaient et qui étaient innombrables, il fit aussi des palais."* (p. 63 [559]).

Die Erweiterung der bildlichen Vorstellung zur großzügigen Palastanlage darf uns nicht irreführen, der Text versteht auch unter ihr zunächst die Seele. Die 'quartiers tortueux' der 'Ketzerstadt', die 'cinq terres escarpées et dangereuses de la non-lumière' sind die Gebiete der Laster,

1 Ich darf noch einmal an das Turfanfragment M 7 (oben S. 58 A. 4) erinnern. Ähnlich sagt Fragment T II D 178 (IEM 27) der Erlöser zu diesem Selbst, er sei dessen mohnumed (Seele), und es sei sein Körper, das Gewand, in das die Kräfte hineingekommen seien.

2 Der Fürst der Begierden ist Māra als Kāmadeva, Aśvaghoṣa XIII 2. „The lord of the five desires" nennt ihn das Fo-so-hsing-tsan-ching v. 1038.

der Palast des Dämon ist der Sitz der Begierde, entsprechend dem 'feu violent' in Reihe B. Die fünf Arten von Giftbäumen sind willkürliche Vervielfältigung der fünf einzelnen Bäume[1], wie auch die einfache Fünfzahl schon sekundär ist, da die Idee des Giftbaumes der Pentade der Finsterniskräfte, in die er gepflanzt wird, angepaßt werden mußte. Die indische Spekulation, die für diese Vorstellung besonders instruktiv ist, kennt, wie sich aus der ununterbrochenen Tradition ersehen läßt, ursprünglich nur einen Baum. Es ist das der schon erwähnte einst hochheilige, alte, im Himmel gepflanzte und sich nach unten entfaltende Weltbaum, der Aśvattha (ficus religiosa)[2], „die Wurzel hoch, die Zweige abwärts, steht jener ewge Feigenbaum" (Kāṭh. Up. VI 1); er wird dem pantheistischen Weltprinzip gleichgesetzt: „das die Wurzel oben habende, dreifüßige (d. h. in den drei Welten seinen Standort habende) Brahman und als die Zweige Äther, Wind, Wasser, Feuer, Erde, . . . dieser eine sogenannte Feigenbaum, der ist das Brahman" (Maitr. Up. V 4); „der aus Brahman erwachsene ewige Beleber aller Wesen" (Mahābh. A. v. 956), oder kurz „der ewge Brahmanbaum" (Mahābh A. v. 1328) und darum später vom Dualismus diskreditiert. Dem Sāṃkhya, aber auch dem weltverneinenden Buddhismus mußte er zum Baum der leidvollen Weltentfaltung werden. „Der Weise haut diesen Baum („den bunten Baum der Begierde, der im Herzen wächst" Mahābh. M. v. 9116) ab und spaltet ihn mit der Erkenntnis der (Sāṃkhya-)Prinzipien als Axt" (Mahābh. A. v. 1330), und desgleichen wird im Sinne Buddha's verlangt, „jenen Aśvattha durch das feste Messer der Nichtanhänglichkeit (an die Welt) zu beschneiden" (ebenda v. 1385)[3].

1 Späterhin gleicht der Text einer Zwölfzahl von Tugenden auch eine Dodekade von Bäumen an (p. 75 [571] ff.); die Anugītā des Epos stellt einem Wald der Sinne, gefaßt als große Wildnis (wir kennen ihn aus Dante's Inferno I) einen heiligen Vidyā-Wald von sieben Bäumen gegenüber v. 765, 787. Die Zahlen sind hier völlig belanglos

2 „Was ist das Holz, was ist der Baum gewesen, aus dem sie Erd und Himmel ausgehauen", fragt die erwachende All-Einheitsspekulation im Ṛgveda (X 81, 4), und die Priestertheologie der Brāhmaṇa's weiß sichere Antwort: „das Brahman ist das Holz, der Baum gewesen etc." (Taitt. Br. II 8, 9, 7, Deussen, Gesch. d. Philos. I 1, S. 262). Hier reiht sich dann die oben S. 31 f. A. 1 bereits herangezogene Übertragung auf den Puruṣa an.

3 Noch in Amṛtānanda's später Ergänzung des Buddha-Carita findet sich das Bild benutzt. „The idea of ignorance is what gives the root to the huge poison-tree of mundane existence with its strunk of pain" XVI 36, und im Fo-so-hsing-tsan-ching: „the diamond sword of wisdom only is strong enough to cut down the mundane tree" (v. 1920), „the Muni-great-elephant (= Buddha) plucks up the tree of sorrow" (v. 2129).

Schon Mani selbst hat den Weltbaum übernommen. Er hat ihn, verstanden als Baum der Finsternis, dem einen Weltviertel im Süden, das kein Oben hat, gleichgesetzt und hat ihm den Baum des Lichts, der sich in die drei übrigen Himmelsrichtungen und unbegrenzt nach oben und unten erstreckt, gegenübergestellt (s. oben S. 58 f. A. 5). Er hat die beiden Bäume völlig identifiziert mit den beiden Prinzipien Licht und Finsternis[1]. Sie sind ihm die beiden 'Wurzeln' der Welt. Die 'Früchte' des Finsternisbaumes sind es, die in jenem ersten vorweltlichen Ansturm gegen das Reich des Lichts nach oben vordringen. Das einzelne Bild wird in dieser mystischen Symbolik garnicht mehr real geschaut; ihr fallen die 'Früchte', die 'Glieder' des Weltbaumes kosmologisch völlig zusammen mit den Emanationen der Prakṛti[2], psychologisch mit den Geisteskräften der Finsternis, den Leidenschaften, den Lastern.

Der Traktat, dem es darum zu tun ist, das Baumbild mit der Dreizehnteilung zu verbinden, der aber keine Kategorie mehr dafür übrig hat, läßt in den fünf geistigen Kräften, die selbst ihrerseits erst in der ersten Pentade angesiedelt werden müssen, je einen Baum angepflanzt werden, der dann je nach dem Charakter der Wurzel und des Pflanzers ein Laster oder eine Tugend als Frucht trägt[3]. Das ist dann nicht mehr der Baum der Licht- oder Finsternis-Welt selber, sondern das Baumgebilde der seelischen Reaktion auf den Weltbaum, wie es aus dem Nichtwissen oder Wissen hervorwächst und lebt, der fünffache Baum der avidyā oder der vidyā[4].

1 S. Theodoret Haer. fab. I 26 und besonders die Cumont RM II p. 90 ff. abgedruckte 123. Homilie des Severus von Antiochien. Bei Marcion, Tertullian ad. Marc. I 2 ist der böse Baum der Weltschöpfer; wir sehen darin noch die alte indische Grund-idee des Gottes Welt nachwirken.

2 „Tous les membres de l'Arbre obscur, qui était la Matière corruptrice, s'élevaient donc et montèrent avec des puissances nombreuses . . . Tous étaient revêtus de la matière du feu. Et les membres étaient différents. Les uns avaient des corps durs et étaient d'une grandeur infinie (= Elemente); les autres, incorporels et intangibles, avaient une tangibilité subtile, comme les démons et les spectres des fantômes (= psychische Organe). Après s'être élevée, toute la Matière monta avec ses vents, ses tempêtes, ses eaux, ses démons, ses fantômes, ses princes et ses puissances, tous recherchant avec soin comment ils s'introduirent dans la lumière (= Leben), Sev. v. Ant. Cumont RM 125 f. Vgl. oben S. 21 f. A. 1.

3 Selbst die Aufteilung des einen Baumes in fünf Teile: Stamm, Zweige, Blätter, Früchte, Geschmack (p. 66 f. [562 f.]) und ihre ethische Ausdeutung hat ihr Gegenstück bei Aśvaghoša XIII 65: The tree of knowledge, whose roots go deep in firmness and whose fibres are patience, whose flowers are moral actions, and whose branches are memory and thought, and which gives out the law as its fruit . . . .

4 Fassen wir entsprechend dem Epos (s. oben S. 88 A. 1) den kosmischen Baum der Finsternis als den (diskreditierten) Avidyā-Baum des Lebens und sein

Darum müssen nicht nur die Bäume des Todes gefällt, auch die Gebiete, in denen sie wuchsen, müssen zerstört werden. Mehrfach, in immer neuen Bruchstücken, wiederholt sich der Text. *„Puis il bouleversa les terres obscures, empoisonnées et mauvaises, de la convoitise et de la concupiscence, et il les fit se renverser“* (p. 63 [559]). *„Puis l'Envoyé de la Lumière bienfaisante, dans les cinq sortes de terres précieuses de la pureté* (die fünf Lichtkräfte des lebenden Selbst), *planta les quintuples, à cinq couches d'arbres précieux lumineux, dépassant tout éloge et sans supérieurs. Ensuite, sur les cinq sortes de terrasses précieuses lumineuses, il alluma les cinq lampes précieuses lumineuses qui durent toujours“* (p. 64 [560]) . . . *puis, „dans les cinq terres de la nature primitive qui sont des quatre côtés du trône du palais merveilleux*

Gegenstück, den Baum des Lichts, als den Vidyā-Baum der Erkenntnis [der Wahrheit, d. h. der Andersartigkeit von Licht (= Gut) und Finsternis (= Böse)], so stehen wir erstaunt mit einem passenden Schlüssel in der Hand vor dem Rätsel der Paradiesesbäume in der Gnosis. Ließe sich die Schwierigkeit der Datierungsfrage hinwegräumen, so würde das verwickelte Problem, welches ursprünglich der verbotene Baum ist, der der Erkenntnis nach Gen. 2, 17 oder der mitten im Garten nach 2, 9 und 3, 3, nämlich der Baum des Lebens, sich spielend lösen, sobald man die orientalische Symbolik zur Grundlage nimmt (das äthiopische Henochbuch 32, 2 f. lokalisiert den verbotenen Baum im Gebiete östlich vom persisch-indischen Ozean!). Daß durch die Frucht vom Vidyābaum der Mensch zwischen Materie und Gott unterscheiden und zugleich sein Selbst mit dem Gotte identifizieren lernt, hat der jüdische Redaktor, auf den die endgültige Form der Genesisüberlieferung mit ihren flagranten Widersprüchen zurückgeht, nicht verstehen können oder wollen. So hat er das (ursprüngliche) Baumverbot von 2,9 und 3,3 in 2,17 umgekehrt und den Erkenntnisbaum als Todesbaum gefaßt, obschon der Baum des Lebens dadurch überflüssig wird. Die Tradition der religiöseu Unterströmung aber ist nicht mitgegangen. Sollte nicht am Ende die Haggada, Berakh. 40a und die frühchristliche Kunst (s. *Ἀδάμ* und *Ζωή*, Heidelb. Akad. Abh. 1916 S. 10 A. 1) recht behalten, daß der Baum des Lebens ein Feigenbaum war, der alte Aśvattha? Sollte nicht die Tatsache, daß in den Paradiesesdarstellungen die Schlange, die personifizierte Verführung zum Genuß der Lebensfrüchte, den Baum (des Lebens) umschlingt (eine Vorstellung, deren Bedeutung für die pessimistische Weltsymbolik des Orients unten klar herausgestellt werden wird), diesen deutlich als den verlockenden, aber auf dem Hintergrund der indischen Lebensentwertung tötlich gefährlichen Baum kennzeichnen? Könnte nicht die Erklärung der Welt, die dem Adam in der Gnosis zuteil wird und in der Warnung vor (dem Baum) der avidyā besteht, schon in dem Genesisverbot, von dem bösen Baum zu essen (2, 17; man tausche die Bäume), ihr Spiegelbild haben? Bezogen auf den Baum der vidyā erhalten jedenfalls die Worte, die Gen. 3, 4 f. der Schlange in den Mund legt: *οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε· ἤδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν*, einen erstaunlich prägnanten Sinn.

de cette nouvelle ville et dans les pavillons de ses jardins, dans ces terres il les planta" (p. 67 [563]).

Zweifellos sind die immer mehr zunehmenden auffallend präzisen Anweisungen auf eine bauliche Anlage nicht bloße allegorische Spekulation; sie müssen auf eine bestimmte Vorstellung mit realer Grundlage zurückgehen. R. Gauthiot, Quelques termes techniques bouddhiques et manichéens JA 1911 p. 59 möchte geradezu aus ihnen auf die Existenz manichäischer Tempel schließen, wie er denn auch die Rufergottheiten als wirkliche Priester dieser Tempel zu erweisen sucht (p. 60 ff.). Ich denke, mit Unrecht[1]. Es wird alles zum Verwandlungsgedanken gehöriges Traditionsgut sein. Zu nahe sind wir hier den populär-buddhistischen Ideen vom 'Bodhi-maṇḍala' (= Zauber-Kreis der Buddhi), der 'round terrace of enlightenment', auf welcher der Bo-tree (= Buddhabaum, tree of enlightenment) steht, und auf welcher für den Buddha der 'throne of enlightenment' errichtet wird (SBE 49 p. 200 n. 1), oder vom Sukhāvatī (= land of bliss), das ein weiterer Mahāyāna-Text[2] beschreibt „That world of Sukhāvatī is adorned with seven terraces, with seven rows of palmtrees and with strings of bells"[3]. Zu dem 'Tönen' der Bäume und dem Klingen der Glocken singen wundersame Vögel; aus diesem Konzert erschallt ein 'sound, proclaiming the five virtues, the five powers and the seven steps leading towards the highest knowledge. When men heard that sound, remembrance of Buddha, of the law, rises in their mind' (p. 91 ff.).

Namentlich die Sukhāvatī-Vorstellung ist sehr lehrreich. Der die Erinnerung[4] an den Buddha weckende 'sound', der 'Ruf' umfaßt in den

1 Die Existenz manichäischer Tempel soll damit natürlich nicht bestritten werden; in Turfan sind sie ja durch Georgi Alphabetum Tibetanum p. 399 (Grünwedel, Alt-Kutscha I 77) ausdrücklich bezeugt.

2 The larger Sukhāvatī-Vyjūha, SBE 49 Beal. Der Ausdruck Terre-pure (die tugendhaften Manichäer werden in ihr wiedergeboren) des Traktats p. 69 [565] gibt nach Chavannes und Pelliot A. 3) das chinesische Wort tsing-t'ou wieder, das dem buddhistischen sukhāvatī entspricht.

3 Nach Beal auch mit sieben Reihen von 'curtains', was für die *καταπετάσματα* der Pistis Sophia von Bedeutung sein könnte; vgl. das Hochzeitslied der Thomasakten 109, 14 Bonnet. Schon das Mysterium der fünf Bäume (C. Schmidt p. 2, 20 und öfter) beweist dort ja den Zusammenhang mit der soteriologischen Symbolik.

4 *Sati* (= Skr. *smṛti*), Erinnerung, bedeutet nach O. Franke Dhamma-Worte S. 26 so viel wie Selbstbesinnung, das ernste Sich-Besinnen auf das wahre Wesen der Dinge. Als terminus technicus der buddhistischen Soteriologie fällt der Begriff zusammen mit seinem Inhalt, dem Gesetz, selber. So begegnet er im Traktat „*parfois l'homme nouveau oublie et perd les signes*" (p. 45 [541]; nach Chavannes und

Kräften, Tugenden und Bäumen die Hauptvorstellungen des Verwandlungsgedankens[1]. Er lehrt auch — wenn wir die zur höchsten Weisheit führenden sieben Stufen[2] deuten dürfen als die Erwerbung der vom buddhistischen Kanon geforderten sieben seelischen Qualitäten[3] — den Weg zur Erlösung. Es ist der nämliche, der über die sieben Terrassen der

Pelliot n. 2 zur Stelle bedeutet signe in Übersetzung von ki-nien so viel wie 'souvenir', 'memento') und in dem türk. Frgm. T II D 173 d (A. v. le Coq Man. I p. 15) „seine Eltern werden so erinnernde Worte nicht reden können, die jenes Mannes Gemüt erleuchten könnten" ('Erinnerungsworte', technisch gebraucht, auch T II D 175, 2, Man. III 21). Umgekehrt geben in der koptischen Gnosis (C. Schmidt, Kopt. Gnost. Werke 405) die Archonten der großen εἱμαρμένη der aus der Welt abgeschiedenen Seele aus dem σπέρμα der κακία einen Lethetrank. Man sollte die beiden Quellen der orphischen Petelia-Täfelchen einmal auf diesem Hintergrunde auf ihren Sinn hin prüfen.

1 Man beachte, wie genau die 'lumière bienfaisante' in Reihe C des Traktats als Erlöser-'Ruf' dem Sroš in Reihe A als Opfer-'Ruf' entspricht. Wie hier auf den Ruf hin die physische Verwandlung durch das Feuer erfolgt, so dort die geistige durch das Licht der Weisheit.

2 Unwillkürlich denkt man an die Charakteristik der Tochter des Lichts (die παρθένος τοῦ φωτός, das jungfräuliche Lichtmädchen M 74, F. W. K. Müller HT. S. 75; als die Weisheit, die wahre Lehre, gehört sie natürlich zum Gesandten und wird auch mit ihm identifiziert, s. unten) im Hochzeitslied der Thomasakten: „in Stufen steigt ihr Nacken auf, ihn schuf der höchste Weltbaumeister". Aber auch an das Haus des Lebens wird man gemahnt, das Sprüche Salomonis 9, 1 die Weisheit sich erbaut auf den selbst zurechtgehauenen sieben στύλοι. Ihr gegenüber die falsche Weisheit hätte man sich ja auch über sieben Schichten zu denken, wenn die Buddhi des Sāṃkhya gemeint ist, was immerhin nahe gelegt ist durch Ode Salomonis 38, 9 ff., wo im Gegensatz zum ἱερὸς γάμος der Erlösung (vgl. oben S. 72 A. 1) ein γάμος des Verderbens geschildert wird, zwischen Braut und Bräutigam des Irrtums, „die Taumelwein zu trinken geben und die Gäste sinnlos machen". Es handelt sich um Erlösungs-Symbolik, und doch liegt ihr, wie Reitzenstein IEM 208 mit Bestimmtheit voraussetzt, auch wirkliche Anschauung zu Grunde, s. sogleich.

3 Vgl. Dīghanikāya XVI 1, 8 „So lange die Bhikkhu's an der Entfaltung jedes einzelnen der sieben Dinge arbeiten werden, die zur höchsten Erkenntnis notwendig sind, der ernsten Selbstbesinnung, des Nachdenkens über die Lehre, des energischen Strebens, der Fröhlichkeit, der Beruhigung, der Konzentration und des Gleichmuts, ist für sie kein Niedergang abzusehen, sondern Gedeihen". Wie schon im Veda (Vāl. V 6) die Preisliedsänger, genannt „die Heiligen", „in steter Folge" oder „stufenweise (ānuṣak) ihren Geist reinigen", so erklimmt der Buddhist durch 'schrittweise fortgehende Belehrung' (Dhammaworte 6), die Stufen des Heilsweges. „Wer auf zum Unerklärten (Nirvāṇa) strebt, | Wer ganz in solchem Denken lebt, | Wer alles Wünschen hat verbannt, Wird „Aufwärtssteigender" genannt" (Dhammaworte 218 Franke).

Sukhāvatī-Welt hinaufführt zum Buddhaheiligtum. Die Idee des Dharma, vielleicht auch die des Nirvāṇa, hat sich dem volkstümlichen Glauben umgesetzt in Paradiesesvorstellungen[1]. Das weltverneinende Erlösungserlebnis der Seele, die Verwandlung der schlechten Pflanzung, der schlechten Stätte in eine gute, stellt die Phantasie der Sukhāvatī-Welt in sinnlicher Wirklichkeit vor Augen.

Doch scheint auch reale Anschauung dahinter zu stehen. Wie der Bodhi-mandala mit dem Bo-tree und dem throne of enlightenment darunter eines der Kultrequisiten der Stūpa-Verehrung darstellt, den Darstellungen auf den Reliefs der Stūpa-Skulpturen zufolge[2], so schließt sich die Schilderung der Sukhāvatī-Welt einem buddhistischen Bautypus symbolischer Pagoden an, der seinerseits wieder Anlehnung an uralte Formen kosmischer Bauten verrät. Einen ungefähren Begriff von diesem Bautypus gibt Fergusson's Beschreibnng des Heiligtums in Burma bei Mingun

1 Es läßt sich verfolgen, wie diese Ideen sich aus den Phantasien der buddhistischen Missionspredigt über den Segen des Dhamma (dharma, Lehre, Gesetz, vgl. oben S. 76) entwickeln. Der König, der nach dem Dhamma lebt und regiert — der weltliche Herrscher stets in Parallele gedacht zum religiösen Gesetzgeber Buddha — wohnt nach Dīghanikāya II, XVII 1 ff. (ich durfte das Manuskript des 2. Teiles bei Herrn Prof. Franke einsehen) in der Königsstadt Kusāvatī, die ganz aus Gold, Silber, Kristall und Beryll erbaut ist. In ihr wurde einst dem gesetzestreuen König Mahāsudassana, einer früheren Verkörperung des Buddha, von einem dazu herabgesandten Gotte der Palast Dhamma gebaut (§ 25 ff.; vgl. den symbolischen Bau des Apostels Thomas in Indien, Thomasakten 17); dieser ist, wie ein Stūpa, umgeben von zwei Zäunen (aus Gold und Silber) und umspannt von zwei glöckchenbesetzten Netzen, die, vom Winde bewegt, in süßen Tönen schwingen; auch der Wald (von Palmen) fehlt nicht. In einer anschließenden Variante (§ 31 ff.) werden die gleichen Einzelheiten von dem Lotusteich Dhamma berichtet; hier sind es die sieben Reihen Palmen, die mit berückenden Tönen im Winde rauschen (das Mahāyāna ersetzt die Fünfzahl durch die Siebenzahl). Bildliche Darstellung der Sukhāvatī-Welt bei L. A. Waddell p. 140.

2 Abbildung bei Fergusson, Tree and Serpent Worship pl. 58, 65, 78 u. öfter. Meist liegt ein kissenartiger Gegenstand auf dem Thronsitz (ob man die 'schneeweißen Wolltücher' auf dem großen weißen Sessel Hermas, 2. Vis. 1 vergleichen darf?), der jedoch leer ist; nur die Fußtapfen auf dem Fußbrett zeigen die Gegenwart Buddha's an (die Idee des sakralen Sitzes haben wir schon A. V. XV 3, 9 ff.). Die nämliche Verehrung des leeren, über fünf Stufen errichteten Thrones ist für den manichäischen Festkult bezeugt, s. Baur, Das manich. Rel.-System 303 f., über das Bemafest und jetzt A. v. le Coq Manich. Miniaturen Taf. 8a u. b. Aber auch die byzantinische Kunst bringt dasselbe Motiv (z. B. in Ravenna, S. Giovanni in Fonte u. S. Maria in Cosmedin); den Fußstapfen Buddha's — schon die buddhistische Legende kennt ebenfalls das Tuch mit dem Abdruck der heiligen Füße, Asiatic Researches XV 28 — entspricht gelegentlich auf christlichen Thronen das Tuch der Veronika.

(Eastern Architecture p. 349): „it is practically a dāgoba (= stūpa) with five concentric procession paths. Each of these is ornamented by a curious serpent-like ballustrade, interspersed with niches (darin Statuen von Bodhisattva's, werdenden Buddha's), and is accessible by four flights of steps facing the four cardinal points". Wer diesen sanft aufsteigenden, gewölbten, höchst phantastisch ausgestalteten Kosmosbau[1], den der Buddhismus in ein Sinnbild seiner Lehre umgedeutet hat, auch nur im Lichtbilde einmal sah, kann an der Vorbildlichkeit dieses Typus für die Paradiesesidee kaum zweifeln.

Wenn demnach in einer seiner Formen der manichäische Gesandte als „der große Erbauer" erscheint[2], wenn auch für Mani Soteriologie und

1 Die runde Außenmauer gilt als Weltschlange — auch Buddha wird ja als Weltgott auf der Weltschlange sitzend abgebildet, Fergusson, East. Archit. I p. 8 Abb. 20 —, und das Ganze bedeutet den Weltberg Meru, der als gewaltige Weltachse Erde und Himmel verbindet, Abb. bei Waddell, Buddhism in Tibet p. 78 (dieser wird das Vorbild abgegeben haben für den großen im Feuer brennenden Berg Apok. 8, 8, der beim Wanken des Universums ins Weltmeer fällt, vgl. den buddhistischen Bildtypus des Meru in Flammen, Grünwedel, Alt-Kutscha II 23 und Sibyl. V 158 f. Bereits der Buddhismus lehrt: „after the lapse of 100000 years, the cycle is to be renewed . . . this world will be destroyed . . ., and Sineru (= Meru), the monarch of the mountains, will be burnt up and destroyed" H. C. Warren, Buddhism in translations 39, „all the peaks of Mount Sumeru . . . will crumble and disappear in the sky" daselbst p. 323. Ebenso fallen ja auch in dem großen manichäischen Erlösungstext IEM 25 alle Wohnungen der Höhenburg köpflings in die Tiefe, und alle Sterne verbrennen). Noch dem Dante wischt bei jedesmaligem Verlassen eines der sieben terrassenförmig übereinander verlaufenden Kreise des Läuterungsberges (!) der Engel eines der sieben P (= peccata) von der Stirn. In der Divina Commedia wird man, je länger je mehr, die klassische Fassung der alten buddhistischen Soteriologie und Eschatologie erkennen.

2 Fihrist, Keßler, Mani S. 400: „Hierauf kommt der Urmensch von der Welt des Polarsterns (Norden), und der Heilsbote von Osten (Korrektur F. W. K. Müller's), und der große Erbauer (Korrektur Th. Nöldeke's) von Süden her und der Lebensgeist von der Welt des Westens und betrachten den großen Neubau, der das neue Paradies ist". Was hier gemeint ist, erklärt sich aus einer altüberkommenen Vorstellung der buddhistischen Religiosität. Jede Himmelsgegend untersteht dem Schutze einer Gottheit. Keine Tempelanlage, in deren Vorraum nicht die vier Welthüter thronten. (Zusammen entsprechen sie der einen alten vierantlitzigen, den ganzen Raum beherrschenden Gottheit [„Āditya faces every quarter, Agni faces every quarter" Ś. Br. II 6, 3, 14 f., daher ist der Allgott des Epos 'vierantlitzig' Mahābh. XII 347]. Aber schon der Atharva Veda redet von den „four immortal region guardians of the regions, the overseers of existence who release as from the fetters of perdition" [I 31, 1; s. auch XVIII 3, 26 ff., Bṛh. Ār. Up. III 9, 20 ff., Taitt. Saṃh. V 5, 10 usw.]). — Das manichäische Fragment M. 470 (F. W. K. Müller HT p. 20) verteilt die Himmelsrichtungen auf Ormuzd, den Gott des Lichtreichs, den Gott des neuen Reichs und

Eschatologie in dem großen symbolischen Bau der Erweckten zusammenfließen[1], so reden Gedanke und Terminologie nur die Sprache ihrer Zeit.

den Sonnengott (vgl. Frgm. 583 Reitzenstein, Göttin Psyche S. 4); ebenso durchsichtig wie hinter diesen vier Namen die eine Gottheit des Lichts steht, sind der Urmensch, der Heilsbote, der große Erbauer, der Lebensgeist ein- und dasselbe, die Licht-Gottheit Leben in ihren verschiedenen Formen, man schiebe nur Heilsbote und Erbauer, zusammengezogen, hinter den Lebensgeist. In Gestalt der vier Welthüter übernimmt sie selbst das Wächteramt an dem großen Neubau. — Auch die Verfünffachung des Gesandten *(l'Envoyé de la Lumière qui maintient le monde, le Grand roi des cieux, l'Envoyé vainqueur qui soumet les démons, l'Envoyé de la lumière qui est aux entrailles de la terre* p. 53 [549]; s. oben S. 65 A. 2) hat, abgesehen von den inhaltlichen Vorbildern aus dem Veda, ihre genaue formale Parallele an den fünf Buddha's des Mahāyāna, die, nicht zu verwechseln mit den (sieben) zeitlich einander folgenden Verkörperungen Buddha's auf Erden, die verschiedenen Charakterseiten des transzendenten göttlichen Buddha darstellen, s. d. höchst instruktive Tabelle Waddell p. 350, weiter S. 332 ff.; auch ihnen unterstehen übrigens die vier Himmelsgegenden und das Zentrum der Welt als fünfte, a. a. O. p. 347.

1 „Hierauf", so fährt der Fihrist fort, „kommen die Wahrhaftigen aus den Paradiesen zu diesem Licht (dem Baum), um sich in ihm niederzusetzen". Ähnlich zu verstehen ist der Bau im Hermas Sim. IX und die Vorstellung vom neuen Jerusalem, Apok. 21, 10 ff., vgl. die koptische Gnosis: „und er (der Sohn = der dritte Gesandte) richtete das ganze Reine (*εἰλικρινής* = das gesamte lebende Selbst in der Menschheit) der Materie *(ὕλη)* auf und machte es zu einer Welt *(κόσμος)*, einem Aion *(αἰών)* und einer Stadt *(πόλις)*, welche 'Unvergänglichkeit' *(ἀφθαρσία)* und 'Jerusalem' genannt wird" (Kopt. Gnost. Werke 352, 6). — Daß der religiöse Gebrauch des Wortes *οἰκοδομεῖν* (z. B. Act. 20, 32, Eph. 2, 20. 22 u. 4, 12. 16; 1. Kor. 8, 1) die orientalische Vorstellung der Wesensverwandlung zur Voraussetzung hat, bestätigt mir nach Kenntnisnahme des obigen Zusammenhangs Herr Prof. Reitzenstein persönlich Aber auch die in seinem Mandäischen Buch des Herrn der Größe S. 63 ff. behandelte, schon oben S. 85 A. 4 herangezogene *ῥῆσις* vom Neubau des vorher zu zerstörenden Tempels (Mk. 14, 58) muß einst ihre Stelle in diesem Lehrkomplex gehabt haben. In der Grundform dieser *ῥῆσις* wird die buddhistische Bausymbolik mit der Palast-Symbolik des Sāṃkhya (s. oben S. 27) zusammengeflossen sein. Wie ein Resumé der Baudogmatik im Traktat mutet die Erlöserformel in der mandäischen Fassung an: „ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre und gründe wieder meinen Palast" Johannesbuch S. 242, 8. Dem Palast des Leibes, verallgemeinert aber auch jeder menschlichen Gründung, gilt der vernichtende Streich des Erlösers. Im Mandäischen (Genzā r. 329) ist diese wertlose Gründung das irdische Jerusalem. Gebaut hat sie die Ruhā mit ihren sieben Söhnen. Ihr, genauer der mit ihr identischen Namrus, der 'Mutter der Welt' (Johannesbuch 62 A. 3; deutlich erkennen wir die Prakṛti des Sāṃkhya, zu der die 'Mutter des Lebens' die künstliche Gegensatzbildung darstellt), erklärt Anōš Uthra, er wolle dies von ihr gebaute Jerusalem zerstören (G. r. 333). Wer „aus dem Zusammenbruch zum Aufbau, aus dem Irrtum zur Wahrheit .... hinausgeht, den baut er in den großen (Neu-)Bau der Wahrheit ein" Mand. Liturg. 26 u. 135. Nach der geschichtlichen Zerstörung des Tempels nimmt das junge Christen-

Daß hier eine feste, früh weitverbreitete, an ihrem Bilderschatz leicht erkenntliche Tradition vorliegt, hat mit den schönen Belegen aus dem Qolastā (Lidzbarski p. 194 u. 165), aus den Oden Salomos (11, 38), aus der Johannespredigt (Mt. 3, 7—12), aus Philo (De agricultura und De plantatione) und Paulus (1. Kor. 3, 6—9, s. auch Eph. 5, 9 ff., Gal. 5, 22) R. Reitzenstein im Iranischen Erlösungsmysterium S. 142 ff. entwickelt. Auch hat er die beiden zusammengewachsenen Vorstellungen von dem Neubau, der Neupflanzung im Menschen und von der großen Universalanlage für die verwandelten Seelen bereits gesondert und die letztere als sekundär erkannt. Jedenfalls lehrt die Existenz dieser Tradition mit ihrer charakteristischen Ethisierung der Spekulation und Deifizierung des Propheten, daß die Soteriologie im chinesischen Traktat nicht das Ergebnis nachträglicher Beeinflussung durch die buddhistische Umgebung sein kann; ihr wird nur die besonders eingehende, über reiches Material verfügende Darstellung zu danken sein.

Jener Tradition und letzten Endes jenem volkstümlichen Buddhismus entstammt somit der Gedanke der *ἀναχαίνωσις* im Traktat. Ihr entstammen die ethischen Data, die in den beiden mikrokosmischen Dreizehnteilungen die der Geisteskräfte (s. oben S. 71), bzw. der Sāṃkhyatattva's, sie korrigierend, verdrängt haben. Wahrscheinlich hat schon sie diese Soteriologie mit der Lehre von der Erschaffung des Menschen durch den Bösen verbunden; die ganze Verquickung von Sāṃkhya und Buddhismus also, für welche der Traktat ein unschätzbarer Zeuge ist, fand Mani bereits vor. Um nicht mißverstanden zu werden: selbstverständlich hat auf diese Tradition außerdem nicht nur altbrahmanische Spekulation, sondern auch

tum Veranlassung, die jüdische Hoffnung auf dessen Wiederaufbau durch die orientalische Vorstellung vom geistigen Neubau zu korrigieren. Es kennt einen *πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ* (Barnabasbrief 16, Gebh. u. Harn. p. 64). *ἔστιν, ὅπου αὐτὸς λέγει ποιεῖν καὶ καταρτίζειν.* Er, Barnabas, wird zeigen *πῶς οὖν οἰκοδομηθήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου. πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές, ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός· ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων, διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ . . . προσέχετε, ἵνα ὁ ναὸς τοῦ κυρίου ἐνδόξως οἰκοδομηθῇ . . . λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν . . . αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους, ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν".* Es ist die *ἀχειροποίητος οἰκία,* die wir nach der *κατάλυσις τοῦ σκήνους* erlangen werden (2. Kor. 5, 1). *ναός* und *οἰκία* (Palast) fallen in der soteriologischen Symbolik zusammen.

außerindisches, babylonisches, vor allem eranisches Lehrgut mit eingewirkt[1]; aber ich sehe nicht, wie man an dem Schluß vorbeikommen kann, daß mit jenem Verquickungsprozeß von Sāṃkhyamaterialismus und buddhistischer Soteriologie die Hauptgrundlage für die Erlösungslehren des Hellenismus gegeben ist. Hinter dem offensichtlichen Eklektizismus, der infolgedessen der heidnischen, jüdischen und christlichen Gnosis gleichermaßen anhaftet, stehen die in sich relativ klaren Lehren der einzelnen indischen Systeme. Die Gleichsetzung von Makro- und Mikrokosmos, die Scheidung beider in Sinnlich-Wahrnehmbares und Göttliches, woraus sich die Wesensidentität des menschlichen Selbst mit dem (innerweltlichen) Gotte natürlich ergibt, die Diskreditierung alles Sinnlich-Wahrnehmbaren, einschließlich des menschlichen, Leib und Seele umfassenden Organismus, das sind die Grundlagen und Grundzüge der brahmanischen Erkenntnislehre und des Sāṃkhya. Die buddhistische beschränkt sich, unter Verzicht auf Stellungnahme zu diesem z. T. sehr alten Bestand positiver Dogmen, auf den Nachweis der Leidensursachen und auf die Angabe, wie dieselben aufzuheben sind[2]. Den Beweis, daß die gnostische Strömung im Hellenismus tatsächlich nicht, wie noch Bousset meinte, verschütteten Quellen altorientalischer religiöser Mythologie entstammt, sondern einem uns noch zugänglichen Lehrkomplex tagheller verstandesmäßiger Spekulation, muß der Gewinn liefern, den jeder Vergleich mit der einschlägigen Literatur Indiens einträgt. Nicht nur, daß wir hier der Einzelvorstellung ihren ursprünglichen Sinn zurückgeben können, wir lernen auch Älteres und Jüngeres scheiden und von der Eigenentwicklung der vorbildlichen Lehren absondern, was willkürliche Kombination, beabsichtigte Fortbildung und phantastische Mythologisierung auf dem langen und weiten Wege der Überlieferung noch nachträglich an ihnen umgestaltet hat.

Wichtiger vielleicht noch als der theoretische Gewinn, der sich aus dem Hinweis auf ihre Quelle für die Beurteilung der gnostischen Dogmatik ergibt, ist der praktische. Mit Staunen kam uns an der Grundlage des Dogmas von der Erschaffung des Menschen durch den Bösen zum Be-

1 Über das Verhältnis des Manichäismus zu anderen Religionen siehe O. G. v. Wesendonk, Die Lehre des Mani S. 59 ff.

2 „Das (d. h. die Ansichten, das Selbst betreffend, den Bestand der Welt, das Jenseits usw.) ist dem Tathāgata offenbar", sagt in Dīghanikāya I, 36 der Buddha Gotama, „und auch was noch darüber hinausgeht. Aber auf solches Wissen legt er keinen Wert. Ein anderes Wissen trägt er in seinem Innern, das Wissen von der Erlösung, und nachdem er der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis, und wie man ihnen entflieht, der Wahrheit gemäß erkannt hat, ist er durch die Abkehr erlöst".

wußtsein, wie lediglich durch eine leichte Begriffsverschiebung Überzeugungen entscheidendster Art haben gezüchtet werden können. Dadurch, daß man die Materie personifizierte, den Leidensfaktor also des Sāṃkhya verselbständigte, ihn aus dem Innern des Menschen und seiner ihm vertrauten Umgebung hinaus ins Gebiet des Dämonologischen verlegte, war es möglich, die Aufklärung des philosophischen Pessimismus Indiens — in einem Zerrbilde allerdings — in die breiteren Schichten der Völker von Ost und West zu tragen. Es war ein Kleines, mit dieser vernichtenden Aufklärung: der Mensch ist das Geschöpf, das Eigentum des Teufels! unter Zerstörung des Selbstgefühls und Lähmung des Willens Furcht- und Ohnmachtsempfindungen in einem Maße zu erzeugen, daß auf Jahrhunderte hinaus jener Zustand zerknirschter Hoffnungslosigkeit sich der dieser Lehre zugänglichen Gemüter bemächtigen mußte, der die Botschaft von der Erlösungsmöglichkeit so überaus kostbar machte. Man erschrickt, wenn man sich klar macht, daß der ganzen Lehr- und Legendenbildung über das Anrecht des Teufels auf den Menschen nur spekulative Schuldogmatik über die physische Natur des Organismus zu Grunde liegt.

* * *

B. Das Zwölfersystem.

Durch den Vergleich mit der indischen Spekulation verliert der Manichäismus manches von seinem befremdlichen Charakter, manches auch von der bisher ihm zugestandenen Originalität[1]. Aus der kosmischen Phantastik spricht die alte arische Denkform, der die Welt sich darstellt als einheitliches organisches Lebewesen; der physiologische, aus eranischen Prämissen nicht zu erklärende Dualismus ergibt sich aus den Folgerungen, welche die spätere indische Erkenntnislehre, vor allem das Sāṃkhya, aus dieser Anschauung gezogen hat. Bis in die symbolische Bildersprache sahen wir Mani hier die derzeit herrschende religiöse Richtung übernehmen. Selbst Abweichungen von der Lehre der Vorbilder, wie die Umbiegung des physiologischen Konflikts in den ethischen und der theistische Oberbau, lassen sich auf die erweichten Formen des vulgären Buddhismus und des Sāṃkhya zurückführen. Aber der Gesichtspunkt ist ein wesentlich anderer. Das ganze philosophische Anschauungs- und Lehrgut ist umorientiert. Und in dieser Umbildung, in der das Neue, Werbende, Zwingende, das Reformatorische seiner Lehre gelegen haben muß, hat Mani sich offenbar vom Geist des Mazdaismus inspirieren lassen. Die veränderte Auffassung hat ihren Ausgangspunkt in dem künstlichen Hinausverlegen des für den Inder rein innerweltlichen Konflikts in zwei vor- und außerweltliche Antipoden. Wie sich das eranische Götterpaar Ormuzd und Ahriman nur verstehen läßt aus dem Bestreben, dem Tatbestand der Gegensatzmischung im Dasein einen tieferen Sinn unterzulegen, sie einzustellen in einen universalen Konflikt[2], der jedoch

1 Wie noch bei O. G. v. Wesendonk, a. a. O. S. 60.

2 Ob und wieweit dieser eranische, von vornherein auf ethischen (im Grunde kultischen) Gegensatz gestellte Dualismus mit dem indischen zusammenhängt, wird sich hoffentlich klären lassen, wenn über die Datierung der beiden Bewegungen Einigung erzielt ist. Sieht man ab von dem späteren Eindringen der indischen Soteriologie in das jüngere eranische Schrifttum (am deutlichsten wohl Mēnūγ i χραδ), so finden sich gedankliche Beziehungen kaum. Vielleicht nur in der gemeinsamen Grundlage der alten Feuerkult-Dogmatik ließen sich solche erkennen. Dualistische Ansätze in der indischen Ritual-Literatur nachzuweisen, wäre eine dankbare, nicht allzu schwere Aufgabe; und daß Zaraθuštra's Lehre aus dem Protest gegen die Mißstände des bestehenden Kultes entstanden ist, hindert nicht, daß sie selber ebenfalls mit beiden

einer glücklichen Lösung entgegensieht, so wandelt sich in der Theologie Mani's die philosophische Erkenntnislehre zu einer Art neuer Kosmosexegese. Jener Tatbestand in seiner Härte ist im Manichäismus nur Mittel zum Zweck, nur die Waffe in der Hand der großen Gottheit des Lichts, des Lebens, des Guten. Nach geheimnisvollem Plan vollzieht sich der Ablauf des Daseins im Dienste einer einzigen Idee, der Abwehr des Eindringlings: der Finsternis, des Todes, des Bösen, der Quelle allen Leidens. Während die Resignation des Inders den Zustand der Vermischung als gegeben hinnahm und einer Erklärung sich nicht vermaß, geht hier glühender Wille und leidenschaftlicher Glaube ans Werk, das Dunkel der Zusammenhänge zu zerreißen und an den Nachweis sinnvoller Zweckmäßigkeit die Gewähr eines versöhnenden Ausgangs zu knüpfen.

Schon Zaraθuštra hatte den genialen Gedanken gehabt, das Hauptinteresse an dem glücklichen Ende des Weltkonflikts der Gottheit zuzuschieben. Sie ist, oder besser: in dem von ihr geschaffenen Aša ist sie der Bedrohte, die Welt nur das Gebiet, auf dem ihr Kampf mit dem Gegner sich abspielt. Des Menschen zukünftiges Schicksal ist solidarisch mit dem Sieg des Lichtgottes, wenn er bei Lebzeiten dessen Partei genommen hat. Für Mani ist durch die (indische) Lehre vom Gotte im Menschen diese Solidarität noch viel zwingender gegeben. In der Form der Mischung sind Kosmos und Mensch tröstlicherweise garnicht Selbstzweck. Sie sind Zug und Gegenzug der überkosmischen Gegner. Die qualvoll empfundene Mischung ist vorübergehender Zustand. Der Wiederentmischung und seiner endgültigen Einverleibung in seine angestammte Wesensnatur kann sich der einstweilen gebundene Gott im Menschen mit Gewißheit getrösten. Eine fortlaufende Kette von Offenbarungen erinnert ihn ja in der derzeitigen Not immer wieder an den unlöslichen Zusammenhang, der sein eigenes Geschick mit dem der Gottheit verbindet.

Füßen, was hier etwa besagen würde: mit den Formen ihres Denkens, auf dem Boden der älteren kultischen Vorstellungswelt steht. Einiges dazu am Schluß dieser Arbeit. Daß zwei nah verwandte, benachbarte Kulturen ganz unabhängig von einander konstruktiv ähnliche, aber dem Wesen nach unvereinbar verschiedene Formen des Dualismus geschaffen haben, und zwar ganz ohne Beziehung aufeinander, ist ein Rätsel, das sich jetzt endlich zu lösen scheint durch J. Hertel's späte Datierung des Mazdaismus, falls dieser dadurch auch zeitlich in Parallele rückte mit dem Durchbruch des indischen Dualismus. In der manichäischen Gnosis haben Elemente aus beiden Formen sich zu einer Neubildung verbunden; aber es wäre natürlich ein Trugschluß, wenn man aus der Ähnlichkeit des Kindes mit beiden Eltern auf Ähnlichkeit der Eltern schließen wollte.

Von fundamentaler Wichtigkeit, der Umwelt Mani's aber durchaus nicht selbstverständlich, ist dabei das Dogma, daß der Übergangszustand, das Dasein der Welt, zeitlich befristet ist. Der lähmenden Hoffnungslosigkeit der indischen Welterkenntnis mit ihrer früh ausgebildeten und in die Spekulation einbezogenen Idee der Unendlichkeit des Weltendaseins[1] stellt sich die Lehre Mani's aufs entschiedenste entgegen. Einmal überwunden, wird ein solcher Übergangszustand in alle Ewigkeit nicht mehr vonnöten sein. Nur die drei vorgesetzten Zeiten müssen sich erfüllen, nur bis zu ihrem Ende gilt es durchzuharren. Die Lehre von den drei Tagen, ein Hauptpfeiler in dem exegetischen Bau Mani's, bedeutet entschlossene Stellungnahme gegen die das seelische Bedürfnis des Menschen in unbestechlichem Wahrheitssuchen ausschaltende intellektuelle Weltanschauung. Mani im Gegenteil will weitgehenden Gebrauch machen von dem heiligen Rechte der Menschheit, in ihrem Bilde von Gott und Welt ihr unbewußt oder unklar empfundenes Wunschleben zum Ausdruck zu bringen. So baut er auf der philosophisch materialistischen Grundlage, mit der vollen Absicht, sie zu korrigieren, eine der Sehnsucht und Hoffnung des Menschen Rechnung tragende Religion auf. In diesem dogmatisch bedeutsamen Sinne wird das sechzehnte Buch der Geheimnisse[2] die Lehre von den drei Tagen gefaßt haben; noch der türkische Manichäismus verwendet bezeichnenderweise den Ausdruck „üč-ödki-i-nom“[3] = die drei Jahreszeiten; sie sind die drei Teile eines in sich abgeschlossenen Ganzen[4].

1 Das Sāṃkhya wie auch der Vedānta (Deussen, System des Vedānta S. 256 ff.) lehrte ewigen Fortbestand des Daseins. Jeder Weltauflösung folgt eine neue Weltentwicklung: „Was er erschuf, nimmt er zurück dann wieder . . ., um dann . . . das guṇahafte Werk neu zu beginnen“ (Śvet. Up. VI 2). „In dem die Welt zergeht und sich (wieder neu) entfaltet“ (ebenda IV 11). Das Avesta dagegen lehrt Weltkampf und Weltende (Yt. 19, 95 ff).

2 Für dessen Identität mit der Epistula Fundamenti s Reitzenstein IEM 152.

3 JA 1913 p. 137 (= Chavannes et Pelliot, Un Traité Man. p. 161) n. 3.

4 Das Gleiche besagt die bei Augustin (c. Felic. II p 828, 25 Zycha) überlieferte Scheidung in „initium, medium et finem“, oder die des Šikand-Gumanik-Vižar (p. 18 Salemann) in „Grundlehre, Mittelstück, Ende“. Im Ausdruck anscheinend durch die buddhistische Phraseologie bestimmt (s. oben S. 76: „Die Lehre, die schön am Anfang, schön in der Mitte, schön am Ende ist“ — ihrerseits scheint sie Umdeutung der altbrahmanischen (?) Formel „Das die drei Zeiten umfassende Wissen“ Mahābh. M. v. 13033), betont sie Fortschritt und Zusammenhang des Lehrinhalts. „Il faut comprendre les trois moments“, heißt es in den manichäischen Aufnahmebestimmungen, „pour entrer en religion“ (Frgm. Pelliot, JA 1913 p. 114 = Un Traité Man. 138); „dans le moment antérieur, il n'y a pas encore les cieux et les terres; il existe

Daß auch der chinesische Traktat die drei Akte des Weltgeschehens in den zeitlichen Rahmen von drei (Welt-)Tagen spannt, ist demnach ganz im Sinne der eigenen Lehre Mani's. Aber wieder verdunkelt und verschiebt hier die dogmatische Symbolik die eigentliche Bedeutung: die drei Tage mit ihren zwölf Stunden werden als zwölfgliedrige Lichtorganismen gefaßt, und in zwei Nächten werden ihnen zwölfgliedrige Finsternisorganismen gegenübergestellt. So erhalten wir anstatt der drei Zeiten fünf, und, anstatt die zeitliche Abfolge auszudrücken, vertreten diese Größen den religiösen Gegensatz von Licht und Finsternis. Die Tage und Nächte stehen einander gegenüber wie die beiden Prinzipien selber. *„En ce temps, le jour de la Lumière bienfaisante s'opposant à ces nuits obscures, de non-lumière et de ténèbres profondes, par la force de sa lumière soumit leur nature obscure et il n'y eut rien [de ces nuits] qui ne reculât et ne se dispersât. C'est à un signe qui symbolise la soumission du démon par le premier Envoyé de la Lumière“* p. 72 [568]. Die Tage in ihrer Kraft und Herrlichkeit sind gewissermaßen die Waffe, mit der der Dämon besiegt wird. *„Puis l'Envoyé de la Lumière bienfaisante fit briller entièrement sur le corps obscur du démon les trois grands jours bienfaisants de lumière et il soumit les deux sortes de nuits obscures non lumineuses“* p. 69 [565].

Die Macht, die dem Tage innewohnt gegenüber der Nacht, fließt ihm zu aus der symbolischen Auffassung seiner Stunden als der zwölf Tugenden. In ihnen tritt eine offenbar längst feste Zwölferreihe neben die Dreizehnteilung A und C, und ihr Gegenbild, eine Zwölferreihe von Lastern, den Nachtstunden entsprechend, stellt sich der Dreizehnteilung B zur Seite. Denn da fünf Zeiten mit dieser Stundensymbolik gefüllt sein wollen, die herangezogenen ethischen Zwölferreihen aber nur für einen Tag und eine Nacht die Charakteristik ergeben, so werden die drei Dreizehnteilungen jetzt gleichfalls als Tag- und Nachtstunden gedeutet, und wir erhalten das folgende künstlich verbundene Doppelsystem (p. 69 [565] ff.):

seulement, à part l'une de l'autre, la lumière et l'obscurité; la nature de la lumière est la sagesse; la nature de l'obscurité est la sottise . . . Dans le moment médian, l'obscurité a envahi la lumière; elle se donne libre carrière pour la chasser; la clarté vient et entre dans l'obscurité, et s'emploie tout entière pour la repousser . . . Dans le moment postérieur, l'instruction et la conversion sont achevées; le vrai et le faux sont retournés chacun à sa racine“ (a. a. O. p. 115 [139]). Mit dem geringfügigen Unterschied, daß der erste Tag nicht den Zustand vor dem Kampfe, sondern den Beginn desselben bedeutet, erklärt das von Reitzenstein IEM 152 neu angeführte

Erster Tag (a)	**Zweiter Tag** (c)	**Dritter Tag** (e)
Lumière bienfaisante.	Semence pure de l'Homme nouveau; imitation de Sroš-haray.	Khroštag-Padvakhtag, symbole de l'Envoyé de la Lumière.
Stunden: Les douze grands rois à la forme victorieuse.	Stunden: douze rois lumineux de transformation secondaire [imitations des cinq fils de Sien-yi cinq fils de Tsing-fong Khroštag-Padvakhtag]	Stunden: pensée, sentiment, réflexion, intellect, raisonnement, pitié, bonne foi, contentement, patience (des injures), sagesse [= symboles des douze filles de transformation du palais du soleil]

Erste Nacht (b)	**Zweite Nacht** (d)
Démon de la convoitise.	flamme ardente de la concupiscence.
Stunden: os, nerfs, veines, chair, peau, haine, irritation, concupiscence, colère, sottise, deux feux affamés de la convoitise et de la concupiscence.	Stunden: douze pensées obscures et empoisonnées [nach p. 540: 1. sottise, 2. luxure, 3. vantardise, 4. humeur incommode pour les autres, 5. irritation, 6. impureté, 7. destruction, 8. désagrégation, 9. mort, 10. tromperie, 11. révolte, 12. pensée obscure]

Auch diese unerquickliche Scholastik werden wir erklären müssen, um ihren Sinn für das Verständnis der Gnosis nutzbar zu machen. Gibt wie bei dem früheren System die erste Lichtreihe (a) das Vorbild ab für die zweite (c), ist sie es, auf die sich die verschiedenen 'imitations' der zweiten beziehen, so wäre aus den in c gegebenen Anweisungen zu entnehmen, daß der erste Lichttag wie die Dreizehnteilung A die demiurgische Rettungsaktion der Gottheit bedeutet, deren Ausführer der zweite Gesandte ist, im Traktat allgemein gefaßt als Sroš-haray, der Erlöser. Mit dem In-die-Erscheinung-Treten des innerweltlichen Gottes beginnt ja der Kampf gegen die Finsternis. Da in zwölf (fünf vitalen und sieben geistigen) Lichtkräften sich sein Wesen als kosmischer Befreier auswirkt, wären diese, sobald er selbst symbolisch als Tag gefaßt wird, geschaut als die Stunden dieses Tages, sie wären also zusammengeflossen mit den zwölf Aionen, die — die Stunden oder die Monate[1], eventuell

Frgm. T II D 120 die drei Zeiten gleichfalls als die Akte des Weltgeschehens: „1. wenn Ormuzd mit seinen Kindern zum Streite zieht, 2. wenn der Vater der Größe in Bedrängnis hinaufführen wird, 3. wenn alle kampffrohen Götter hineingeführt werden."

1 Epiphanios XXVI 5, 1 zitiert aus 'apokryphen' Schriften: „*εἶδον δένδρον φέρον δώδεκα καρποὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ εἶπέν μοι τοῦτό ἐστι τὸ ξύλον τῆς ζωῆς*".

auch die zwölf tausendjährigen Weltzeitalter verkörpernd — den Allgott Welt in seiner zeitlichen Form[1] als seine Teile oder Abbilder umgeben. Die Zeit ist ja auch eine der Formen, in der das Gottwesen Welt sich auslebt. Den Begriff der Zeit religiös zu fassen gelingt uns nur von dem indischen Universalismus aus.

Dann sind die zwölf Lichtkönige des zweiten Tages (c) nicht identisch mit jenen, sondern deren Entsprechungen, denn zum Zweck der seelischen Befreiung entfaltete ja die Gottheit ihre Organe zu ethischen Kräften, wie sie sie vorher zum Zweck der kosmischen Befreiung zu demiurgischen entfaltet hatte. *„Le second jour est celui où les douze grands rois [qui sont] la sagesse [et les autres], [se produisent] par transformation de [l'Envoyé de la] Lumière bienfaisante"* p. 47 [543]. Sie sind in einem anderen Bilde *„les merveilleux vêtements de la forme victorieuse de Yi-chou (Jesus)*[2] *qu'il donne à la nature lumineuse; au moyen de ces vêtements merveilleux, il pare la nature intérieure*[3] *et fait que rien ne*

1 Prajāpati (eranisch Zrvan), aber auch das Brahman, auch die späteren Götter der Volksreligionen Viṣṇu und Śiva und natürlich den Puruṣa begreifen die indischen Texte als den gesamten Inhalt von Raum und Zeit.

2 Nach dieser Stelle wird der Sinn der Gewänder — mit 'inneren' Gewändern werden Mand. Liturg. 80 ff. die Reinen bekleidet, in der Zwölfzahl empfängt sie der Isismyste, Apul. XI 24 —, die der Gott verleiht und die zum göttlichen Wesen machen, durch die nämliche Umwandlungssoteriologie bestimmt sein, welche die cinq libéralités aus dem Wesen des Gottes in das des Menschen (d. h. des von der materiellen *ψυχή* befreiten göttlichen Selbst des Menschen) übergehen und dadurch seinen nun reingöttlichen Organismus sich gestalten läßt. Statt der Hüllen der Materie bekleiden das Selbst nun Hüllen aus göttlichem Stoff. (Die Vorstellung begegnet auch in der christlichen Taufkatechetik: *Ἀποδυσάμενον δὲ τὰ παλαιὰ ἱμάτια καὶ ἐνδυσάμενον τὰ πνευματικῶς λευκὰ χρὴ λευκειμονεῖν διὰ παντός*, Cyrill. Cat. myst. IV 8). Die Frage ist nur, ob die mit der Fünferreihe konkurrierende Zwölferreihe durch die Dodekaden der Aiontheologie (12 Weltalter, 12 Monate, 12 Stunden) gegeben war oder — wie im Traktat und gleichfalls bei Apulejus — nur mit ihnen zusammengeflossen ist. Das Material zur Entscheidung wird weiter unten vorgelegt werden.

3 Auch das 'Schmücken' der Seele ist ein Bild, dessen sich der Verwandlungsgedanke gern bedient. Neben den Kleidern spielen Juwelen und Kopfbedeckungen eine große Rolle dabei. *„Nous nous servirons de ces joyaux extraordinaires de toutes sortes pour nous en faire des libéralités"* (p. 92 [588]) geloben im chinesischen Traktat zum Schluß die Zuhörer der Erbauungspredigt. Ich würde zur Erklärung dieses bildhaften Ausdrucks nicht wie Chavannes und Pelliot die Bestattungsgebräuche der Manichäer heranziehen (a. a. O. n. 1), sondern die *'toutes sortes d'ornements'*, die der Gesandte entstehen läßt *„d'après les modèles enlevés de ses propres membres"* (p. 61 f. [557 f.]), mit den reichen Juwelenketten zusammenstellen, die auf den Höhlenbildern Turkestans für die Darstellung des Buddha charakteristisch sind (s. die Pranidhi-Szenen im Kloster Bäzäklik, A. v. le Coq, Chotscho

lui manque; la tirant en haut, il la fait monter et avancer[1] *et se*

pl. 17—29). Unbedingt sind sie allegorisch zu verstehen und gleichfalls als die soteriologischen Tugenden zu fassen. (Daher ist „sein [Mani's] Kennzeichen das Juwel" [A. v. le Coq, Man. II 7], und daher legen die Manichäer so großen Wert darauf, daß der Name *Mani* das Juwel bedeute (so schon im Sanskrit; bereits A. V. XV 5, 6 bezeichnet das Wort maṇi den Schmuck des Vratya, der die Allgottheit darstellt); es gehörte das mit zur überkommenen Tradition: „The Bodhisattva's of a Buddha field are called ratnas" (jewels, Saddh. Puṇḍ. III p. 66). *„Nous nous servirons des vêtements et des coiffures merveilleux de toutes les 'formes'"* variiert der obige Text p. 92 [588] ferner die Umwandlungsvorstellung, *„nous nous servirons des modèles lumineux [sortis] de la nature primitive, et nous les imprimerons sur nous, pour qu'ils ne se perdent point"*. Die Stelle ist wichtig; sie zeigt, daß 'schmücken' und 'siegeln' zusammenfallen. An den ihm aufgeprägten, dem Vorbild des Gesandten genau nachgebildeten Lichtkräften (= Tugenden) erkennt man den neuen Menschen. Wer die Tugenden, die aus der wahren Weisheitserkenntnis stammen und Zeugnis für sie ablegen, besitzt, gegen den sind die Archonten machtlos. Nichts anderes als die Gotteskräfte der Tugenden sind die *σφραγῖδες*, die im Naassenerpsalm der Erlöser zusammen mit der *γνῶσις* herabbringt, Hippol. V 10, 2; es sind die gleichen, welche in der Pistis Sophia (c. 112 S. 188, 14 ff.) die aufsteigende *ψυχή* der *Παρθένος* vorzeigt, und welche von dieser geprüft werden. (Als Maß, als Wertmesser der Religiosität der Seele ist die *Παρθένος*, die Personifikation der wahren Weisheitslehre (s. oben S. 92 A. 2), ja zur Richterin geworden. „Ich bin euer Richter, und denen, die mich angezogen haben, soll kein Unrecht geschehen", ruft Ode Sal. 35, 10 die 'vollkommene Jungfrau', die 'ihre Pfade denen kund tut, die sie suchen'. Der Fihrist (Flügel, Mani 100) und das Turfanfragment T I D 169, 1, A. v. le Coq Man. II lassen die nämliche Personifikation, der wir im Christentum in Gestalt der *Ἐκκλησία* wieder begegnen — ihre irreführende Antipodin ist dann die *Συναγωγή* — als schönes Mädchen oder als greise Dämonin die religiöse Qualität der Seele widerspiegeln und letztere belohnen oder bestrafen. Wie mir scheint, hat sich dieses vielumstrittene Motiv im Anschluß an die Idee des verselbständigten Opferverdienstes im Feuerkult entwickelt: das Opfer steigt dem Opferer voran gen Himmel und sichert ihm bei seinem Tode die Aufnahme ins Jenseits (s. meine Geburt des Aion, Arch. f. Rel.-Wissensch. 1923 S. 108). Die Übergangsform möchte ich im Jāiminīya Brāhmaṇa (H. Oertel JAOS XV 237) erblicken: Bṛghu auf seiner Jenseitsfahrt trifft zwei Frauen, Glauben und Unglauben. „Those, who in the world not offer the agnihotram (tägliches Feueropfer), not knowing thus, sacrifice with non-faith; that [sacrifice] goes unto Non-Faith; what [they sacrifice] with faith (Skr. *śraddha*, ein wichtiges stimulierendes Moment schon in der vedischen Opferpraxis), that goes unto Faith". In der Opfersymbolik scheint mir demnach auch der novellistisch ausgeschmückte und darum sekundär wirkende eranische Bericht Yt. 22, 1—26 zu wurzeln; ein psychologisches Problem, wie Reitzenstein IEM 31 f. vermutet, würde ich hier nicht suchen). — Die Idee, daß die gute Tat den Täter 'schmückt', ist wiederum schon dem Veda geläufig: „Möchten wir, indem wir dich, o Agni, entzünden, uns schmücken" A. V. V 2, 1, s. auch XIX 55, 3.

1 So anschaulich hier das Emporziehen der Seele wiedergegeben ist, das Aufsteigen zum Himmel ist nicht gemeint. Es handelt sich um das Herausziehen der Geistnatur aus den Klammern des Materiellen, wie es in der Versenkung erzielt wird,

séparer pour toujours de la terre souillée" (p. 70 [566]). Als ethische Kräfte, welche die Umwandlung des alten Menschen in den neuen bewirken, entsprechen die zweiten zwölf großen Lichtkönige also genauer nur den fünf libéralités der zweiten Pentade in der Dreizehnteilung C, doch wird man sie nicht als deren Erweiterung auffassen dürfen. Sie decken sich nur zum Teil mit den Gliedern jener Pentade, und sie werden in dem noch unveröffentlichten Frgm. 34, das Herr Prof. Reitzenstein mir freundlichst vermittelte, neben ihr und noch verschiedenen anderen Pentaden unter den 'Abbildern' der Seele aufgeführt. Sie, zusammen mit den zwölf Finsterniskräften der zweiten Nacht (d) bilden ein zweites dodekadisches System von entgegengesetzten ethischen Kräften, vermittelst dessen der Umwandlungsgedanke dem Gegensatz Tag und Nacht untergelegt werden konnte.

Der dritte Tag (e) ist das Symbol des (dritten) Lichtgesandten. Von seinen zwölf Stunden, welche ihrerseits die *douze filles de transformation du palais du soleil* symbolisieren, werden zehn (die zwei Pentaden der geistigen Kräfte und der Tugenden) namhaft gemacht; durch Khroštag und Padvakhtag, die der Text voranstellt als Wesensbezeichnung des Tages[1], werden wir sie ergänzen dürfen und gewinnen nun erst, da an Stelle der Element-Lichtkräfte die Geisteslichtkräfte getreten sind, das Bild des nur noch aus Psyche und Geist bestehenden vollkommenen vollendeten Erleuchteten. Gibt Reihe a die Formel der kosmischen Lichtgottheit und c die ihres erlösten mikrokosmischen Gegenbildes, so will e das zwischen beiden vermittelnde Glied darstellen: In der Person des Gesandten manifestiert sich die Umwandlung der Gotteskräfte in die (fünf oder zwölf) libéralités, welche Reihe c zum Abbild von a machen; der dritte Tag, der personifizierte (Erlöser-)Ruf, gibt damit die Formel für die Idee der *ἀναναίνωσις*. Das bestätigt der Text; offenbar in der Absicht, eine Brücke hinüberzuschlagen von den Dreizehnteilungen zu den jetzt in den Brennpunkt des Interesses rückenden Zwölferreihen, bringt er die merkwürdige Stelle p. 47 ff. [543 ff.]: „*Pour ce qui est du troisième jour, chaque fois*

um die jīvan-mukti (oben S. 34), denn die Terminologie entspricht, obwohl es sich um die Befreiung durch den Erlöser handelt, dem Bilde, das das Sāṃkhya gern für diesen Vorgang braucht: „Wie einer den Halm aus dem Schilfe herauszieht, ... so zieht auch der Yogin aus seinem Leibe das Selbst heraus und schaut es an" Mahābh. A. v. 553; den ('den Puruṣa als innere Seele in der Geschöpfe Herzen'), den ziehe aus dem Leibe man, . . wie den Halm aus dem Schilfe" Kāṭh. Up. VI 17.

1 Natürlich sind sie in der übertragenen Bedeutung zu verstehen, als Vertreter der *λογικὴ θυσία*, des soteriologischen Weckerrufs und der *ἀναναίνωσις*.

que les sept sortes de Mo-ho-lo-sa-pen (Mahraspand)[1] *entrent dans le corps d'un maître religieux pur, de la part de [l'Envoyé de la] lumière bienfaisante celui-ci reçoit les cinq libéralités, et [ces] douze heures réalisent le jour complet: ce sont des signes qui symbolisent la grande force de Sou-lou-cha-lo-yi* (Sroš-haray). Der Umwandlungsgedanke ist in der Tat die höhere Einheit, in der die beiden Zahlensysteme sich begegnen.

Die erste Nacht (b) setzt sich zusammen aus den 'poisons impurs' der wieder um das letzte Glied verkürzten Dreizehnteilung B, die, entsprechend dem dämonischen Organismus Mensch, das Wesen der Finsternis darstellt. Die zweite Nacht (d) besteht, entsprechend dem zweiten Tage (c), aus einer ungegliederten Reihe von Finsterniskräften, aus zwölf Lastern.

Die alte (um eins verkürzte) Dreizehnteilung bildet demnach die Gliederung des ersten Tages (a) (vorausgesetzt, daß die obige Deutung richtig ist), der ersten Nacht (b) und des dritten Tages (e); dazwischen schieben sich in den Stunden des zweiten Tages (c) und der zweiten Nacht (d) die beiden Reihen echter Dodekaden. Was ist für das System durch diese Erweiterung gewonnen? Wie es scheint: inhaltlich garnichts. Als mageres Ergebnis der umständlichen Auseinandersetzung läuft die Einfügung des Dreizehner-Schemas in das Drei-Zeiten-Dogma und seine Verquickung mit der Stundensymbolik des Zwölfer-Schemas lediglich auf eine doppelte Form des Umwandlungsgedankens hinaus: das eine Mal arbeitet dieser, unter dem Einfluß der Organismus-Vorstellung, mit fünf

1 Auch in dem Turfanfragment M 583 (Reitzenstein, Göttin Psyche 3 f.) heißen die fünf von Ormuzd (= Urmensch) erschaffenen Söhne die Uhmuhrosponto's (lautgesetzliche Abwandlung von Aməša Spənta); hier sind es die Geister der Elemente. Auf Grund ihres Doppelwesens als Element-Schutzgeister und als Verselbständigungen göttlicher, vornehmlich im Kult sich auswirkender Kräfte sind also die eranischen Aməša Spənta's sowohl für die makrokosmischen als für die mikrokosmischen psychischen Kräfte des manichäischen Systems herangezogen worden, vielleicht im Anschluß an Yasna LVII 23: „Sraoša, mit dessen Kraft, Sieg, Kameradschaft und Weisheit die Aməša Spənta's auf die siebenteilige Erde herabstiegen, der als der Lehrer der Religion nach Belieben herrschend wandelt in der bekörperten Welt". Sogar die Verbindung der Kräfte mit dem Rufer ist hier vorgezeichnet. Irre an der Genesis des soteriologischen Verwandlungsgedankens wird uns das aber nicht machen. Die Parallelität erklärt sich aus der Indern und Eraniern gemeinsamen Grundlage der alten Götterkult-Dogmatik, nach welcher das Opfer (Opferruf) die kultischen Kräfte auslöst, mit ihnen also aufs engste zusammenhängt. Weder für die kosmische Psyche des Traktats, noch für die soteriologische können die Aməša Spənta's das Vorbild abgegeben haben; denn die Gottheit, als deren Söhne, Gefährten, Werkzeuge sie erscheinen, ist weder der pantheistische Allgott Leben noch der Erlöser, sondern der heilsinnende Geist der wahren (Mazda-)Religion im Gegensatz zum falschen (daeva-)Kult, s. den Anhang.

(acht, sieben) 'libéralités', das andere Mal mit zwölf. Aber wir erinnern uns: in dem in sich geschlossenen Zusammenhange des Gefängnisbildes, mit dem die Organismus-Vorstellung zusammenfiel, stand der Gedanke der Wesensverwandlung wie ein Fremdkörper; so könnte es sein, daß die zweite Form die für ihn bedeutsamere ist, und daß zugleich mit dem Einblick in die Genesis der Dodekade weitere Einsicht auch in die des Verwandlungsgedankens zu gewinnen wäre. Es gilt also, die Grundvorstellung der Zwölferreihe, der zuliebe die ganze künstliche Kombination ins Werk gesetzt worden ist, zu suchen.

Der Traktat spricht von den zwölf Königen als den 'Formen' des Lichts und nennt sie (p. 72 f. [568 f.]) 1. *grand roi,* 2. *sagesse,* 3. *victoire constante,* 4. *joie,* 5. *application à pratiquer (les préceptes de la religion),* 6. *égalité,* 7. *foi,* 8. *endurance des injures,* 9. *pensée droite,* 10. *actions méritoires,* 11. *coeur uniforme,* 12. *lumière totale du dedans et du dehors.*

Eine sehr ähnliche Dodekas kennt das Turfanfragment M 14 (F. W. K. Müller HT II S. 44); hier sind es zwölf 'Herrlichkeiten' (Herrschaften?): 1. Herrlichkeit, 2. Weisheit, 3. Erlöstheit, 4. Wohlgefallen, 5. Tugend, 6. Gerechtigkeit, 7. ?, 8. Langmut, 9. ?, 10. Gutes Handeln, 11. ?, 12. Licht[1].

Theodor bar Khōni (Cumont p. 35) faßt die Zwölferreihe als die 'Jungfrauen'[2] im Sonnenschiff, die der Traktat durch die Stunden des dritten Tages symbolisieren läßt. 1. Royauté, 2. Sagesse, 3. Victoire, 4. Persuasion, 5. Pureté, 6. Vérité, 7. Foi, 8. Patience, 9. Droiture, 10. Bonté, 11. Justice, 12. Lumière.

Auch von jener Variante des chinesischen Traktats (Frgm. T II D 119, A. v. le Coq, Man. III 16 f.), die oben (S. 73) bereits herangezogen wurde, ist die Stelle über die Licht-Dodekas erhalten. „Und der zweite lichte Tag ist dies: „die zwölf Herrschaften, die vom Gotte der Gesetzesmajestät emanieren und dem lichten Sonnengott mit seinen zwölf Göttermädchen ähneln, (nämlich) 1. Herrschaft und Macht üben, 2. weises Wissen, 3. Siegen, 4. Sich freuen, 5. die Vorschriften befolgen, 6. wahrhaft sein, 7. gläubig sein, 8. langmütig sein, 9. aufrecht sein, 10. gute

1 In der Übersetzung Salemann's (Manich. Studien S. 8) sind es 1. Herrlichkeit. 2. Einsicht, 3. Erlöstheit, 4. Zufriedenheit (Zustand der Überzeugtheit), 5. Ehrsames Leben (syrisch) oder Glanz. Majestät (neupersisch, s. Cumont RM p. 35 n. 2), 6. Wahrheit, 7. Glaubensgemeinschaft, 8 Langmut, 9. Gradheit?, 10. Gute Handlung, 11. Gerechtigkeit, 12. Licht.

2 Rein sprachlich begründet (wie die Personifizierung der Weisheit als Lichtjungfrau), da sämtliche Größen im Urtext Feminina sind (gütige Mitteilung von Herrn Professor Andreas).

Handlungen verrichten, 11. ebenen Herzens sein, 12. licht- und leuchtend sein. Dies ist der zweite lichte Tag mit seinen zwölf guten Stunden, die vom Gotte der Gesetzesmajestät emaniert sind" . . .

Der in sich gleichartigen Reihe lichthafter seelischer Zustände ist wenig zu entnehmen. Sie scheint auf die Vorschriften der Gemeinde zurückzugehen. Die Zwölfzahl ist völlig bedeutungslos. Nicht ganz so gleichartig stellt sich die Reihe der 'Finsteren Herrlichkeiten' (Herrschaften?) dar, deren Liste, entsprechend den Stunden der zweiten Nacht (d) im Traktat, das Turfanfragment M 34 (F. W. K. Müller S. 44) bietet. Ich darf sie in der wortgetreuen Übersetzung von Herrn Professor Andreas geben. „1. Zustand eines, der das Böse kennt, 2. Zustand der Begierde, 3. Zustand eines, der das (Böse?) tut, 4. Zustand eines, der Verwirrung anstiftet, 5. ?, 6. Zustand, ungereinigt zu sein, 7. Zerstören, 8. Vernichtung, 9. Sterben, 10. Zustand eines, der in die Irre geführt ist, 11. Zustand eines, der sich (ungehorsam) auflehnt, 12. Finternis." Die Gedankenverbindung ist nicht klar, aber es muß eine solche zu Grunde liegen, wenn zu den inneren Zuständen des in der avidyā Befangenen äußere Mächte, denen er preisgegeben ist, hinzutreten (s. 7., 8. u. namentlich 9.). Das sind nicht nur die durch die Lichtherrlichkeiten, die Tugenden, zu ersetzenden Laster; das ist eine Liste von Leidfaktoren, die — unter einem bestimmten Gesichtspunkt — das ganze Leben in der Körperlichkeit anklagt. Von ihnen, der Nacht des Daseins in ihren zwölf Formen, soll der Tag erlösen, d. h. die Erkenntnis, die die zwölf lichten Formen der Tugenden zeitigt.

Cumont (p. 36) denkt bei den Finsteren Herrlichkeiten an die Tierkreiszeichen, da jedem der zodiakalen Archonten eine der zwölf Jungfrauen in der Sonnenbarke gegenübergestellt wird (Augustin De nat. bon. c. 44). Dann hätte für das 7. Buch des Schatzes, aus dem Augustin (a. a. O.) seinen Bericht über die Lichtschiffe entnimmt, der astrologische Fatalismus die Grundlage abgegeben. Ich muß gestehen, eine Brücke zu dem chinesischen Traktat hinüber von hier aus nicht finden zu können. Eher ließe sie sich von dem religiös allegorischen Zusammenhang im Traktat zu Augustin hinüber schlagen. Doch müßte zuvor versucht werden, etwas mehr Klarheit über den Sonnenfährmann und seine Fahrt zu gewinnen.

Sowohl Augustin (De nat. bon. 44) als Evodius (De fide 17), die Acta Archelai (c. 13) und Theodor bar Khōni (Cumont RM 35 ff.) geben die Lichtschiffe, in erster Linie die Sonne, dem dritten Gesandten zum Aufenthaltsort. Dem Zusammenhange nach — der Mensch ist bei Theodor bar Khōni noch garnicht erschaffen — kann das mit der Himmelsfahrt

verbundene Amt des Lichtsammelns sich aber nur auf die kosmische Lichtbefreiung durch den zweiten Gesandten beziehen. Die 'âme vivante, qui restait enfermée dans les membres des Puissances', und deren Trennung von der Materie der himmlische Fährmann bewirkt, ist das in den unzähligen Erscheinungen des Kosmos verkörperte Licht (Leben). Aber die (zwölf) Hilfskräfte, die er zu dem Zweck aus seinem Wesen hervorruft, sind ethische Mächte, Tugenden. Sie gehören zwar zur Idee des Gesandten, aber zu der des dritten, nicht des zweiten. Daß das phantastische Bild von der manichäischen Lichtschiffahrt durch Identifizierung der beiden Erlösergestalten entstanden ist, die, wennschon gleichen Wesens, doch der Funktion nach auseinanderfallen — der eine erfüllt die des Seelenarztes, der andere die des Demiurgen —, also durch Kombinierung ganz heterogener Anschauungselemente, läßt sich an den indischen Quellen, die hier wieder die Grundlage bieten, bis ins einzelne nachweisen.

Sehr altem Volksglauben zufolge, der, wie im Monde[1], so auch in der Sonne einen Mann (puruṣa) zu erblicken meinte[2], hat die brahmanische Spekulation ihre pantheistische Gottesvorstellung schon sehr früh mit dem goldschimmernden Sonnen-Puruṣa in Beziehung gesetzt: „der Puruṣa, der in jener Sonnenscheibe ist, dessen Haupt ist die Erde, dessen Arme der Luftraum, dessen Beine der Himmel"[3]; „jener goldene Puruṣa im Innern der Sonne, welcher herabschaut auf diese Erde[4] aus seinem goldenen Sitze, das ist eben jener, welcher, in der Herzenslotusblüte wohnend, die Nahrung ißt" (d. h. die Eindrücke der Außenwelt in sich aufnimmt und verarbeitet) Maitrāyaṇa Up. VI 1. „Ja, der Puruṣa, der dort in der Sonne weilt, der bin ich. Fürwahr, das ist Satyadharma (wahres Wesen), was an der Sonne das Sonnesein ist; das ist das Reine, ist das Puruṣawesen" (a. a. O. VI 35)[5]. „Der in der Sonne wohnend, von der Sonne ver-

1 „Der Puruṣa, den man im Monde siehet" Chānd. Up. VI 11, 1.

2 „Der goldene Puruṣa, welcher im Innern der Sonne gesehen wird, mit goldenem Haar und goldenem Bart, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde" Chānd. Up. I 6, 6.

3 Bṛh. Ār. Up. V 5, 3. Wieder, in Verbindung mit der Sonne, wird der Puruṣa köpflings herabhängend vorgestellt! (vgl. oben S. 31 f. A. 1).

4 Es wird nicht zufällig die Bezeichnung Avalokita „der welcher herabschaut" (s. oben S. 74 f. A. 2) für den Bodhisattva, der dem historischen Buddha entspricht, gewählt sein; die Prädikation verband ihn mit der Weltgeist-Vorstellung der Upaniṣad's. Damit war die Lokalisierung Buddha's in der Sonne, die wir in der darstellenden Kunst des nördlichen Buddhismus treffen werden, gegeben.

5 Es ist dieses Bild des Puruṣa in der Sonne, nach dem bei A. v. Lykopolis c. 4 Mani den Menschen gebildet werden läßt: „*καὶ εἰκόνα δὲ ἐν ἡλίῳ ἑωρᾶσθαι τοιαύτην* (die Materie), *οἵαν ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος*".

schieden ist, den die Sonne nicht kennt, dessen Leib die Sonne ist, der die Sonne innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche", Bṛhadāraṇyaka Up. III 7, 9. Selbst die Aionvorstellung fehlt unter den verschiedenen, hier zum Ausdruck kommenden Formen der Allgott-Lehre nicht: „der als Sonnenfeuer am Himmel wohnend unter dem Namen der Zeit unfehlbar alle Wesen als Nahrung ißt", sagt in Fortsetzung der obigen Stelle die Chāndogya Upaniṣad (VI 1, 2) von dem Puruṣa in der Sonne[1].

Wenn der manichäische Lichtkönig, der letzten Endes ja doch wesenseins ist mit dem Urmenschen (s. oben S. 50, 1 u. 59), zwölf Elemente hat[2], so wirkt sich in dieser kosmischen Dodekade deutlich der Einfluß der Aiontheologie aus (auch im Indischen begegnet gelegentlich die Zwölfzahl für die Brüder der Sonne, die Ādityas, die dann die zwölf Monate sind)[3]. Und wenn nach Theodor bar Khōni (Cumont 37) der Gesandte die

1 Vgl. Anuvāka 79, 5 (Lassen, Ind. Stud. II 97 : „das Jahr ist die Sonne dort; der Puruṣa. der in der Sonne weilt, der ist das Brāhman, der Ātman".

2 Mit dem Geist seiner Rechten, mit seinen fünf 'Welten' und zwölf 'Elementen' erschafft im Fihrist (Flügel 87) der Lichtkönig den Urmenschen. Aus denselben Wesenheiten also, die räumlich und zeitlich die Totalität des All bedeuten, die seine eigenen Daseinsformen darstellen, besteht auch der, den er sendet. Die Identität der beiden, ihr Zusammenhalten in der Vorstellung des innerweltlichen Gottes ist garnicht zu bezweifeln. Genau die gleiche Anschauung liegt schon in dem frühen Indischen Hymnus Ṛgv. I 164, 2 vor: „Der Vater, fünffüßig, (die Fußzahl bedeutet im Veda die Zahl der Standorte, Bergaigne Rel. véd. II p. 136), zwölffacher Bildung, sei leibhaft, heißt es, in des Himmels Jenseits" . . . Auch hier ist der 'Vater', obwohl persönlich im Jenseits gedacht, charakterisiert durch die Raum und Zeit (die zwölffache Bildung bedeutet nach dem Folgenden die zwölf Monate) umfassenden Bestimmungen des Gottes Welt.

3 Bṛh. Ār. Up. III 9, 5 Zu den Aionen, Augustin c. Faust. XV 5, den 'duodecim secula', vergleiche man die aus vier Menschen-Weltaltern bestehenden 12000 Jahre, die ein Götter-Weltalter ausmachen, Mahābh. M. Adh. 231. Tausend solcher Götterweltalter sind ein Brāhmantag, und ebenso lang ist die Nacht des Brāhman. In betontem Gegensatz aber zu dieser Lehre, die gerade die Periode, wo die Materie entfaltet ist, 'Tag' nennt, und die, wo sie aufgelöst ist, Nacht, und nach welcher Weltentfaltung und Weltauflösung beständig miteinander abwechseln, stellte Mani sein Dogma von den drei Zeiten auf [Von einem 'die drei Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft innerhalb eines Weltzeitalters) umfassenden Wissen' redet bereits das Epos M. v. 13033, vgl. oben S. 101 A. 4]; die durch die Lehre heraufgeführte Zukunft ist eine völlig andere Art Zeit als die Vergangenheit. In dem Mani geltenden Anruf „unser neuer Tag", „neuer leuchtender Monat", „neues gepriesenes Jahr" (Man. III S 26 u. 28) ist die neue Zeit im Hinblick auf ihren immateriellen lichthaften Inhalt schroff in Gegensatz gestellt zu der alten, mit realem Inhalt gefüllten Zeit, die der Zrvanismus in der Gestalt Zrvan's vergöttlicht. Dem All- und Zeitgott

Lichtschiffe, in denen er residiert, in die Mitte des Himmels lenken läßt und er von dort aus nun die Himmelsbewegung einleitet, so ist er gleichfalls verstanden als der Aion, dessen geistige Wesensseite der innerweltliche Gott der Dreizehnteilung A darstellt: „Maximum hoc lumen, quod oritur, intuemini quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates" (Augustin De nat. bon. 46), als „der ewige szeptertragende König mit dem rötlich glänzenden Angesicht", dem im Canticum amatorium die Aionen, die Vorsteher der abgelaufenen Zeiten, Blumenkränze zuwerfen[1], der die unendliche Zeit ist und auch der Tag, 'Ahar', wie Bṛh. Ar. Up. V 5, 3 der Geheimname des Puruṣa lautet.

Ganz unabhängig von der Puruṣa-Beziehung zur Sonne, stehen andererseits für den Inder auch die Seelen in mystischem Zusammenhang mit ihr. „Von jener Sonne erstrecken sich die Strahlen und schlüpfen hinein in die Adern des Herzens, und wenn er (der Mensch) aus diesem Leibe auszieht, dann fährt er eben auf jenen Sonnenstrahlen empor . . . und gelangt zur Sonne hin . . . der Pforte der Himmelswelt" (Chānd. Up. VIII 6, 1 ff.)[2]. Oder etwas anders gewendet: „Unendlich sind dessen Strahlen, der als Fackel im Herzen steht . . . von ihnen führt empor ein Strahl, der durch die Sonnenscheibe dringt, höher noch als die Welt Brāhman's, auf ihm geht man den höchsten Gang" (Maitr. Up. VI 30). Nach einer der Formen der indischen Zwei-Wege-Lehre führt der Weg der Seele zunächst in einen Strahl der Sonne[3], und das Mahābhāratam

kann dem System nach nur die Bedeutung eines Mittels zum Zweck zukommen, vgl. die Unterordnung Zrvan's unter den Mondgott (Erlöser) in Frgm. T II D 173c, 1 Rücks. Z. 13 ff. Man. III S. 12.

1 In der koptischen Gnosis (Schmidt 335 Z. 25 ff.) sind die Strahlen und die Zeiten zusammengeschaut: „und dieser ist der Vater des Alls, und dieser ist's, auf dessen Haupt die Äonen einen Kranz bilden, indem sie Strahlen auswerfen".

2 Im Okzident ist die Vorstellung ebenfalls bekannt; wir finden sie in der Mithrasliturgie, Dieterich S. 4 „*οὐκ ἔστιν μοι ἐφικτὸν θνητὸν γεγῶτα συνανίεναι ταῖς χρυσοειδέσιν μαρμαρυγαῖς τῆς ἀθανάτου λαμπηδόνος*", sowie im äthiopischen Takla Havāryāt, Prätorius ZDMG 65 S. 788; ich selbst besitze ein aus Kairo stammendes äthiopisches Bildchen, auf dem das Christuskind sich an den Strahlen der Sonne wie an Haaren in die Höhe zieht.

3 Ganz anders ist die Vorstellung, wenn Chānd. Up. V 10, 1 ff. derselbe Weg (devayāna, Götterweg) zuerst in die Flamme (des Leichenfeuers) führt. So auch Bhagavadgītā v. 1165 (vgl. Dēnkart 7,2 IEM S. 64). Die in mehrfacher Hinsicht wichtige Stelle lautet: „Das Feuer als Licht, der Tag, die helle Monatshälfte, die sechs Monate, da die Sonne nach Norden geht, — auf diesem Wege, dem Götterwege, fortziehend, gehen die brahmanwissenden Menschen zu Brahman ein. Der Rauch, die Nacht, die dunkle Monatshälfte, die sechs Monate, da die Sonne nach

(M. v. 11169 f.) bringt diesen Gedanken sogar in einer Fassung, wie sie Mani vorgelegen und ihn beeinflußt haben könnte: „Die Sonne führt die Rechtschaffenen empor mit ihren Strahlen, indem sie sie wie die Lotosblume mit ihren Fasern (das Wasser) aus der Sinnenwelt herauszieht“ [1]. Um dieser eschatologischen Bedeutung willen werden nach Albirūnī (India, Sachau II 169) Sonne und Mond im Manichäismus göttlich verehrt: „Jene (die Anstoß daran nehmenden Andersgläubigen) kennen nicht ihre wahre Natur; sie wissen nicht, daß Sonne und Mond unser Pfad, das Tor sind, von wo aus wir (nach dem Tode) vorwärts gelangen in die Welt unserer wahren Existenz . . .“

Mit diesen z. T. hoch altertümlichen Sonnenvorstellungen, in denen eine Zwölfzahl der Strahlen, der Monate und erweitert: der Zeitalter den Sonnenpuruṣa umgibt oder in denen die Sonne mit ihren Strahlen die Seelen an sich zieht, ist nun ein zweiter, junger Vorstellungskreis verbunden, der zu der Gestalt des Gesandten gehört. Der wieder hat von Hause aus nichts mit der Sonne zu tun, aber ihm sind die Ideen der Schiffahrt auf dem Meere und der ethischen Dodekaden eigentümlich. Er entstammt dem Allegorienschatz der buddhistischen Soteriologie. Über das weite Meer der avidyā — oft auch ist es ein großer Strom [2] — fährt der Menschheitsretter (‘le pilote habile et sage’ p. 90 [586]) und führt die Weisheitswilligen hinüber zu dem jenseitigen Ufer. Schon bei Buddha’s Geburt hatte der Seher Asita von ihm prophezeit:

Süden geht, — auf diesem Wege, dem Väterwege, gelangt der Yogin zu dem Lichtreich des Mondes und muß wieder zurückkehren“. (Man beachte die Spaltung des Begriffs Feuer in Licht und Rauch und die charakteristisch indische räumliche Auffassung der Zeitabschnitte (vgl. schon Ś. Br. II 1, 3, 1); beidem begegnen wir auch in der Gnosis. — Noch älter scheint die Beziehung der Seelen zum Monde: „Alle, die aus dieser Welt abscheiden, gehen (zunächst) sämtlich zum Monde; durch ihre Leben wird seine zunehmende Hälfte angeschwellt, und vermöge seiner abnehmenden Hälfte befördert er sie zu einer [abermaligen] Geburt“. Sonnen-, Feuer- und Mondlehren durchkreuzen sich schon in der indischen Eschatologie beständig (vgl. Chānd. Up. V 10, 3 ff., Bṛh. Ār. Up. VI 2, 16 ; so wird man auch dem Bericht des Fihrist (Flügel, Mani 100) nur gerecht werden können, wenn man ihn in seine einzelnen Bestandteile zerlegt. (Dasselbe gilt für Plutarch, De fac. in orb. lun. 943 A und De gen. Socr. 591 D ff., der hier offenbar mit dem gleichen Vorstellungsmaterial arbeitet).

1 Vgl. Acta Archelai VIII 5 *ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν (τὰς ψυχὰς) καθαρίζει, καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ, καὶ οὕτως πληροῦται τῆς σελήνης ὁ δίσκος.* Sogar die befremdliche Reihenfolge schließt sich an die Upaniṣaden-Lehre an. Auch Chānd. Up. IV 15, 5 und V 10, 2 führt der Weg der Seele von der Sonne zum Monde.

2 Eben derselbe, der das Rad des Saṃsāra (s. unten) treibt (vgl. auch oben S. 82 A. 2)

„He will deliver by the boat of knowledge the distressed world, borne helplessly along, from the ocean of misery[1] which throws up sickness as its foam, tossing with the waves of old age, and rushing with the dreadful onflow of death", Aśvaghoṣa BC I 75. Besonders stark macht wieder die chinesische Fortbildung des Buddha-Epos von diesem Bilde Gebrauch. Als unter dem Bodhibaume Buddha zur sambodhi (Erleuchtung) gelangt ist und in siebentägigem Sinnen die erlösende Erkenntnis in sich gefestigt hat (Fo-so-hsing-tsan-ching c. 14), steigt Gott Brahmā selber vom Himmel herab, um ihn zur Verbreitung seiner erworbenen Weisheit zu bestimmen. Ehrerbietig, mit zusammengelegten Händen spricht der personifizierte Allgott der Upaniṣad's zu dem neuen Tathāgata: „the lord of men, having escaped by crossing the wide and mournful sea of birth and death, we now entreat to rescue others — those struggling creatures, all engulfed therein" v. 1187 f. Schon Māra, als er den in inneres Schauen Versenkten unter dem Bodhibaume sitzen sah, hatte gewußt: „All flesh (being) engulfed and overwhelmed in the great sea of birth and death, this one prepares the boat of wisdom" (v. 1099) „to cross the sea of the three worlds" v. 1047; die Weisheit selber ist „the handy boat", mit dem der 'von tiefem Mitleid erfüllte' (v. 1180)[2] Buddha es dann unternimmt, die

1 Mahābh. M. v. 11516 „Ein furchtbarer dunkler, unergründlicher Ozean des Nichtwissens ist es, in welchem Tag für Tag die Wesen versinken"; v. 11160 f. „das furchtbare Gewässer der Leiden, den großen See von Sorgen und Kummer, in welchem Krankheit und Tod als große Krokodile, die Furcht als große Schlange . . . wohnen"; v. 11168 „diesen, den Höllenrachen in sich bergenden Ozean überschreiten die vollendeten Asketen auf dem Schiffe der Erkenntnis", während andere „die aus Hingebung an die Buddhi (die rettende Weisheit; man beachte den Bedeutungsunterschied zwischen Buddhismus und Sāṃkhya in dem Begriff Buddhi!) bestehende Furt nicht finden können" (v. 10528) und „in dem von Verblendung erfüllten Strom versinken" (v. 10527). — Ob nicht dem Meere, das die Therapeuten in kultischer Handlung symbolisch durchschritten (Philo, De vita contempl. 83, Cohn p. 485 M.) dieser Sinn zu geben ist? vgl. Lucius, Die Therapeuten 191. Leiteten doch die Peraten ihren Namen ab von *περᾶν* „das Überschreiten", da sie allein imstande sind, *τῆς φθορᾶς τὸ ὕδωρ, ὅ ἐστιν Κρόνος* (vgl. oben S. 111 f. A. 3), zu überschreiten, während die Ägypter, die *ἀγνοοῦντες*, vom Tode, d. h dem Meere, erfaßt werden (Hipp. V 16, 1 u. 4 f.). Allegorisch verstehen den Durchzug durchs Rote Meer auch die Naassener: aus der *κάτω μῖξις* strebten die Israeliten hinauf *ἐπὶ τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ* (Hipp. V 7, 39, vgl. oben S. 95, 1), und bildlichen Ausdruck finden wir dieser, der mit Sāṃkhya verquickten buddhistischen Soteriologie nachgebildeten, ursprünglich doch wohl jüdischen, Gnosis gegeben in dem großen Zug durch die Wüste hin zu dem neuen Jerusalem auf den altchristl. Deckenmalereien von El Bagauāt, O. Wulff, Altchristl. und byzantin. Kunst 96.

2 Mitleid ist die oberste Tugend schon im Buddhismus; in der Buddhalegende spielt sie eine große Rolle. Die erste der manichäischen Lichtherrschaften, der 'grand

Welt zu retten 'from the sea of ignorance' v. 1665 f.[1] Immer wieder begegnen wir in den Niederschlägen der buddhistischen Propaganda dieser Bildersprache[2]; „wenn der Weise das Schiff der Erkenntnis bestiegen hat" (Mahābh. M. v. 8688), „the ship of wisdom only can carry us across the mighty sea"[3] (Fo-so-hsing-tsan-ching v. 1919, s. auch v. 2076).

roi', die 'royauté', die 'Herrlichkeit' oder Herrschaft κατ' ἐξοχήν ist das Mitleid, vgl. das Hohelied auf das Mitleid im chinesischen Traktat p. 67 [563] f. „*le roi, c'est la pitié; la pitié est l'ancêtre de toutes les actions méritoires; elle est comme le soleil brillant . . . comme la pleine lune, . . . comme le diadème du roi, . . . la plus belle et la première de toutes les parures, . . . comme la perle précieuse dite 'lune claire' qui est le premier entre tous les joyaux*" (vgl. oben S 104 f. 3).

1 Diese orientalische Fährmannsmystik in ihrem Einfluß auf den Westen zu verfolgen, wäre eine dankbare Aufgabe. Ein nicht unwichtiges Kapitel würde dabei die altchristliche Kunst bilden. Ich erinnere nur an die vielfach mißdeuteten Zwischenzonen der großen Apsismosaiken in den Basiliken, jene von Kähnen, Schwimmern, Eroten, Psychen etc. belebten schmalen Seestücke unter den Himmelsszenen, die trotz des alexandrinisch spielerischen Charakters nichts weniger als idyllische Wasserlandschaften sein wollen, an die altchristlichen Lampen (Kaufmann, Handb. d. altchr. Archäol. S. 295 f.) und an die Sarkophagszenen Die im sicheren Boot zum Hafen geleitete Psyche (Pal. Vaccari, Bullet. d. Comm. Arch. mun. 1873 p. 263 pl. IV) hat schon Reitzenstein, Göttin Psyche S. 100 f., mit dem manichäischen Fragment M 10 zusammengestellt: „deinetwegen hat der gute Schiffer die (deine) aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich" (voll klar wird die Kausalverbindung zwischen dem Schmücken und der Überfahrt erst durch die buddhistische Soteriologie und ihre Bildersprache). Auch daß auf jenem Sarkophagrelief das Ziel der Fahrt sichtbarlich der Pharos (von Alexandria) ist, könnte feste Symbolik sein; das Mahābhāratam vergleicht die Erkenntnis dem Leuchtturm (M. v. 11162). — Wichtiges Material zur allegorischen Schiffahrt bringt neuerdings H. Haas, „Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripiṭaka 1922 S. 81 ff.

2 Ihrerseits wird die buddhistische Allegorie, die in so ganz anderem Sinne eine Rettungsfahrt der Seelen ist, als des Urmenschen Sonnenfahrt über den Himmel, allerdings wieder auf einen in vorvedischer Zeit lebendigen kosmischen (Mond-?)Mythus zurückgehen, der der indischen Tradition zu allen Zeiten geläufig geblieben ist: „Tugra ließ den Bhujyu, o Aśvin, in der Wasserwolke („verborgen im rettungslosen Dunkel" I 182, 6, „auf wogendem Meere" I 117, 4) zurück, den führtet ihr (die beiden Aśvin, die Rettergottheiten) mit beflügeltem Schiffe . . ., das durch drei Tage und drei Nächte ging, auf des Meeres Fläche, zum jenseitigen Ufer des Flüssigen" Ṛgv. I 116, 3 f., auch I 182, 5 und öfter; der Mythus wird häufig angeführt, und schon die Brāhmaṇa's verwenden das Bild der rettenden Überfahrt für die Erkenntnis.

3 Wir sind hier völlig im Milieu des manichäischen Fragments M 4 (F. W. K. Müller HT S. 52): „O, dir Seele (des) Lichts vielen Rat will ich geben, damit Erlösung du findest. Kommet, Seelen, zu diesem Schiff des Lichts". Der „Sonnengott im Fahrzeug der Sonne" M 472 (ebenda S. 18) ist dann auch der deifizierte Gesandte.

Nicht zu trennen von der Idee des Fährmanns sind die sein Wesen zerlegenden und widerspiegelnden Begleiterinnen. *Οἱ δώδεκα κυβερνῆται* („suas virtutes quae in clarissima hac navi habentur", Aug. De nat. bon. c. 44) *καὶ ἡ παρθένος τοῦ φωτός, καὶ ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος ὁ ἐν τῷ μεγάλῳ πλοίῳ*" (Acta Arch. XIII 2). Die Jungfrauen sind die Wesensformen des Gesandten[1], zugleich aber auch die der Lichtjungfrau, in der die erlösende wahre Weisheit zur Personifikation geworden ist[2]. Erst die Erkenntnis, dann deren Früchte, die Tugenden, hat als Erster der Tathāgata erworben, und in der Lehre, dem Heilsruf, vermittelt er sie. Die Schifferinnen im Schiff der Weisheit sind die Gaben und zugleich die Zeichen der Erlösung.

Aber warum sind es zwölf?

Sie sind die Ergebnisse der Erkenntnis, und haben sie ihr finsteres Gegenbild in den zwölf Früchten des falschen Wissens, so müssen sie innerhalb des Gegensatzes vidyā und avidyā ihre Stelle haben. Nun ließ bei der Dreizehnteilung sich ein Umbildungsprozeß beobachten, bei dem die Pentaden der intellektualistischen Erkenntnislehre zu ethisch religiösen

1 So schon Cumont RM p. 36 n. 1.

2 Vgl. Frgm. M 17 (F. W. K. Müller HT p. 25 u. 102): „das jungfräuliche Licht, das Haupt aller (12) Vortrefflichkeiten"; wie das bereits herangezogene Hochzeitslied der Thomasakten sie 'des Lichtes Tochter' nennt, so auch Theodoret Haer. fab. I 26 *ἡ τοῦ φωτὸς λεγομένη θυγάτηρ;* sie ist ja das Ergebnis der Erleuchtung, vgl. Frgm. T II D 176 Man. III S. 15 Z. 20 f. „Dies weise Wissen, das selbst jene Licht-Jungfrau (ist)". Der buddhistische Begriff von der erlösenden wahren Weisheit entspricht dem der Sophia der Sprüche Salomonis cap. 9 und des Zusatzes der lateinischen Übersetzung der Weisheit Sirachs (nach 24, 32; Bousset, Kyrios Christos 34, 1 Reitzenstein, Mand Buch des Herrn der Größe 32, 1); mit der gefallenen Sophia der valentinianischen und koptischen Gnosis, in der wir die Buddhi des Sāṃkhya erkannten (S. 35 f. A. 1), hat sie aber nichts gemein als den Namen (bodhi = Erkenntnis). Als die Personifikation der wahren Weisheit, die im Buddhismus den dharma (Gesetz) darstellt, ist sie oder ihr Träger, der Gesandte, dann auch die 'Gesetzesmajestät' der Turfan-Texte, deren verwirrende Häufung von mythologisierenden Namensbezeichnungen für die nämlichen religiösen Vorstellungen die Klarheit dieser Vorstellungen oft leider stark beeinträchtigt. — Die Mannweiblichkeit der Lichtjungfrau bei Augustin c. Faust. XX 6 muß mit dem *ἱερὸς γάμος* im Hochzeitslied der Thomasakten zusammenhängen, denn das bräutliche Paar dort ist ja nur die in die 'Mutter der Weisheit' und den 'Vater der Wahrheit' auseinandergelegte heilige Erlösungslehre selber. Auch an Augustins Charakterisierung der Lichtjungfrau als „altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum (= Mond nach De haer. 46) habitat" (De nat. bon. 44) haben wir eine Bestätigung für die nahe Beziehung der manichäischen Gottheit zu der buddhistischen bodhi; vielfach finden wir im Buddhismus in der Gleichnissprache (z. B. Saddharma

wurden (s. oben S. 71 ff.). Dementsprechend könnte auch hinter der Dodekade der Licht- und Finsternis-Herrschaften eine philosophische stehen, die dann aber, wegen des engen Zusammenhanges mit dem Gesandten, in der Erkenntnislehre Buddha's zu suchen wäre. Gerade diese Frage ist von prinzipieller Wichtigkeit, da die zwölf Schifferinnen zur eigenen Lehre Mani's gehören, und da es hier also um Mani's eigene Beziehung zum Buddhismus ginge. Eine solche Dodekade — wiederum freilich auf der Seite der avidyā — kennt nämlich die Lehre Buddha's in der Tat. Sie ist in der Buddha-Legende Aśvaghoṣa's die Veranlassung für die Heilsschiffahrt des Tathāgata, sie fällt zusammen mit dem Begriff des leidvollen Meeres oder Stromes. Unmittelbar vor dem oben angeführten Bericht über den Entschluß Buddha's, sich zur Rettungsfahrt zu rüsten, schildern Aśvaghoṣa's Dichtung und der Lalita Vistara Vorgang und Inhalt der *Sambodhi* (Erleuchtung und Erkenntnis). Sie überkommt den Sinnenden, indem er Einsicht gewinnt in jene Kette einer aus der andern hervorgehender Ursachen, in denen das Leiden beschlossen ist. Diese 'Kette der Bedingtheit', der bekannte buddhistische Kausalnexus, umfaßt zwölf Glieder, die Nidāna's, und in ihnen das ganze illusorische Wesen des Daseins. Ich gebe die in langer philosophischer Innenzucht erwachsenen und dem Nicht-Inder noch heute keineswegs eindeutigen, viel umrätselten Begriffe[1] in der Übersetzung (und Auffassung), die Herr Professor Franke mir gütigst mitteilt:

Aus dem 1. Nichtwissen entstehen 2. die Gebilde der Phantasie oder Vorstellung (sankhārā).

Auf den Phantasieschöpfungen beruht 3. das (sinnliche und begriffliche) Erkennen (viññāṇa).

Aus dem begrifflichen und sinnlichen Erkennen ergibt sich 4. alles was (nur) Name und was (auch) Gestalt ist (nāmarūpaṃ).

Auf Name und Gestalt beruhen 5. die sechs Sinnengebiete (saḷāyatanaṃ), d. h. die Gebiete der fünf Sinne und das der Begriffsbildung.

Auf den sechs Sinnesgebieten beruht 6. die Berührung (von Subjekt und Objekt), phassa.

Puṇḍarīka XX p. 364) wie auf bildlichen Darstellungen (z. B. denen des Saṃsāra-Rades, s. sogleich) den Weisheitsträger verbunden mit dem Monde. Wieder steht hier alte Tradition dahinter, schon für den späten Veda (Ṛgv. X 90, 13) ist *Mās*, der Mond, die kosmische Entsprechung des menschlichen *Manas* (dort der Universalbegriff für das Geistige).

1 Vgl. z. B. die mit drei verschiedenen Geburten der nämlichen Persönlichkeit rechnende Deutung von O. Rosenberg, Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im Fernen Osten, St. Petersburg 1919, S. 17 ff.

Auf der Berührung beruht 7. das Gefühl (vedanā).
Aus dem Gefühl folgt 8. der Durst (taṇhā), d. h. das Verlangen.
Die Folge des Durstes ist 9. das Erfassen und Festhalten der an sich illusorischen Phantasieschöpfungen oder Sinneswahrnehmungen und des ebenso unrealen Ich (upādānam).
Aus dem Festhalten ergibt sich 10. das Werden (bhava, Existenz), d. h. nur wenn man die Erscheinungen für real nimmt und festhält, gibt es Existenz, ein Ich und Erscheinungswelt.
Aus Existenz folgt 11. Geburt (jāti), d. h. die spezielle Auswirkung von Werden.
Aus Geburt folgt 12. Alter und Sterben (jarāmaraṇa), Kummer, Klage, Leid und Verzweiflung.

Ein System von Faktoren des Leidens, eine Reihe in sich ungleichartiger Phänomene, verbunden zu dem schmerzenvollen Kreislauf, dem das Menschenleben preisgegeben ist, allegorisch geschaut als (zwölfgliedrige) geschlossene Kette, als ein das Dasein erbarmungslos umklammernder Ring, als unzerstörbare eiserne Mauer[1]. Und wenn auch der gedankliche Gehalt nur von den geistig hochstehenden unter den Bhikkhu's verarbeitet sein wird, die allegorisch bildliche Anschauung ist fester Besitz der buddhistischen Tradition geworden[2]. Wie unter ihrem Einfluß das Weltbild sich gestaltete, ersehen wir aus einem äußerst interessanten

1 Wir sehen, wie durch Verschiebung des Akzents — statt auf der Dunkelfarbigkeit liegt er jetzt auf der Härte und Festigkeit des Eisens — aus der 'iron citadel' der Brāhmaṇatexte (s. oben S. 42, 1) die 'eiserne Stadt', die Erde, der Ort der Qual wird. Lehrreich ist im Maitrakanyaka-Avadāna (Grünwedel, Alt-Kutscha p. II 34) die Schilderung, wie der Bodhisattva die im Süden gelegene „eiserne Stadt" (ummauert hatte sie der König der Götter mit einem hohen, unvernichtbaren Zinnenkranz) mit vier Toren (die bewohnte Welt mit den vier Himmelsrichtungen) betritt: „kaum war er eingetreten, so schlugen die Torfedern wieder zusammen; in einem Augenblick wurde das Tor wie von mächtigen Armen zugeschlagen; eine solche Macht hat der Sturm des Verhängnisses". Der 'Sturm des Verhängnisses' ist ein wundervoll geschautes Bild für die gewaltsame Verklammerung der Leidfaktoren. Aber nicht nur für das buddhistische, auch für das hellenistische 'Verhängnis', die Heimarmene, scheint es mir Anwendung finden zu dürfen. Der enge Zusammenhang zwischen γνῶσις und εἱμαρμένη (Reitzenstein HM[2] 151 ff., s. auch Poimandres 75) einschließlich des merkwürdigen Punktes, daß nur bis zur Erleuchtung der Zwang des Schicksals besteht (für Zosimus ist der 'Philosoph' von ihm befreit, für Jamblichus 8, 6, in Verquickung mit dem Sāṃkhya, die zweite [göttliche] Seele), daß nur bis zur Taufe sich der Einfluß der Gestirne geltend macht (Clemens A. Strom. IV 13, 89, Exc. ex. Theod. 78), erklärt sich aufs natürlichste, sobald man für den griechischen Begriff den buddhistischen setzt.

2 Die buddhistische Kosmoslehre läßt das Weltall umgeben sein von dem großen Cakravāla-Felswall, W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder 189.

buddhistischen Bildtypus des 'Lebensrades' (Bhavacakra), der sich in lamaistischen Repliken aus Tibet und der Mongolei, sowie in einem in den Felsentempeln von Ajanta in Mittelindien entdeckten älteren Fragment, spätestens des sechsten Jahrhunderts, erhalten hat. L. A. Waddell, dem der Fund des letzteren und die Deutung des Vorwurfs zu danken ist[1], gibt S. 108 n. 2 die literarische Tradition der Idee: „In the Divyāvadāna p. 299 f. it is related how Buddha . . . instructed [his disciple] Ananda to make a wheel . . . which was to have five spokes, between which were to be depicted the hells, animals, pretas (tantalized ghosts), gods and men. In the middle a dove, a serpent, and a hog were to symbolize lust, hatred, and ignorance. All round the tire was to go the twelve-fold circle of causation". In dem kleinen Mittelfelde bilden die sich einander in den Schwanz beißenden symbolischen Tiere Wildschwein(moha = Unwissenheit), Taube (rāga = Wollust), Schlange (dveṣa = Haß, Wut) einen innersten Kreis. Die Hauptfelder sind ausgefüllt mit Darstellungen aus den fünf, in den jüngeren Darstellungen sechs, Daseinsmöglichkeiten, die es für ein Lebewesen gibt (vgl. oben S. 9 A. 1), und der das Ganze umschließende Außenkreis stellt in Symbolen — ein blindes Kamel z. B., geführt von einem Treiber, dem Karman, repräsentiert das erste nidāna, eine Töpferwerkstätte mit Töpferwaren besonders fein das zweite — die zwölf Glieder der Kausalkette dar[2]. Ein Ungetüm, dem Höllendämon auf mittelalterlichen Inferno-Darstellungen sehr nahe stehend, seinerseits aber offenbar abhängig von dem assyrischen Typus des sogenannten Hades-Reliefs Clermont-Ganneau's (H. Haas, Das Scherflein der Witwe 73 und 151), hält, hinter dem Rade stehend, dasselbe mit den Hauern des Maules und den Krallen seiner Füße und Hände. Nach Waddell p. 109 bedeutet es „the hideousness of the Clinging to Life". Außerhalb des Rades, das den endlosen Kreislauf des Saṃsāra versinnbildlicht, dem Fluß des Werdens, dem Tode und dem Leiden entnommen, vertreten im Verein mit Sonne und Mond zwei Buddhafiguren das erlösende Licht der Weisheit (vgl. zu ihnen Haas a. a. O. S. 66 A. 2).

1 The Buddhism of Tibet p. 108; s. auch den Auszug JRAS 1894 p 367 ff.; dazu jetzt A. Grünwedel, Bäßler-Archiv Bd. III Heft 1, 1912 S. 37 und bei H. Haas a. a. O. die höchst instruktive Zusammenstellung des buddhistischen Lebensrades mit dem assyrischen Beschwörungsrelief Clermont-Ganneau, Rev. archéol. N. S. 20, vol. 38 und dem Mappamondo in Pisa von Pietro di Puccio di Orvieto (S. 3, 73 u. 2).

2 „The introduction of the pictorial details is ascribed to the great Indian monk Nāgārjuna (2. cent. A. D.) these pictorial details, however, are alleged to be objective representations of the self-same similes (vgl. zur Bildersprache der buddhistischen Predigt oben S. 83, 1) used by Buddha himself", Waddell p. 108.

Die vorstehende Abbildung, die ich samt manchem wertvollen Hinweis auf die Bhavacakra-Literatur Herrn Prof. Haas verdanke, gibt das auch von ihm reproduzierte tibetische, jetzt im Kloster bSam-yas befindliche Exemplar wieder.

Man versteht die Anziehungskraft, welche die bildhaft geschaute Idee der in sich zurücklaufenden Weltklammer auf vorhandene, wenn auch fernliegenden Zusammenhängen angehörende Vorstellungen ausgeübt hat. So muß schon früh eine Begriffsverschmelzung von Kausalnexus und Weltschlange stattgefunden haben. Zu den in der buddhistischen Höhlenmalerei häufig begegnenden Typen gehört die Darstellung einer drachenhäuptigen Schlange, bei der auch der Schweif durch einen zweiten (Drachen-)Kopf gebildet ist[1]. Kreisförmig umschließt sie eine Gruppe von Menschen, die verzweifelt die Arme ausstrecken. Auf einigen Bildern sind sie noch dazu von außen bedroht durch wilde Tiere, wie Tiger, Löwen, Elefanten; auf andern werden sie von dem einen Drachenkopf verschlungen und von dem andern wieder ausgespieen[2]. Grünwedel sieht in der Szene die Wiedergabe einer „unbekannten Legende", deren Nachklang er in der Aufklärung findet, die Dsanglun II 126 Buddha einem Schüler gibt über das Skelett eines tugendhaften (lieber hungernden als menschenfressenden) Seetieres, und hält den Bildtypus für beeinflußt durch die altchristlichen Jonasdarstellungen; er übersieht aber dabei, daß die Schlange sich am Fuße des Weltbaumes ringelt, und daß der umgebende Raum mit Sternen ausgefüllt ist (Fg 59). Es wird derselbe Drache sein, der in dem (Welt-)Diagramm der Ophiten als Leviathan die sieben Kreise der Archonten umgibt (Orig. c. C VI 35)[3], und auf den

1 Einen in einen Drachenkopf endigenden Schwanz hat auch jenes die Welt haltende assyrische Ungetüm mit Vogelkrallen und -flügeln und löwenähnlichem Haupt (s. oben).

2 Grünwedel, Alt-Kutscha, 1920, p. II 73. Vgl. den Bericht des Epiphanius 26, 10 über die Phibioniten; der Archon, welcher diese Welt inne hat, ist drachenförmig; er verschluckt die nicht in der Gnosis befindlichen Seelen und stößt sie vermittelst seines Schwanzes in den Kosmos zurück (wer aber die Gnosis hat „*μηκέτι ἐνταῦθα κατέχεσθαι αὐτόν*").

3 Die pessimistischen Weltbilder von Sāṃkhya und Buddhismus sind kombiniert, wie ja auch die mandäische Gnosis die Sieben und die Zwölf gern zusammenstellt (s. unten) und ihre Vorstellungskreise ineinander verschlingt. Im Johannesbuch ist der Drache personifiziert in dem bösen Ur, in dem wir als dem Sohne der Rūhā zugleich den Ahaṃkāra erkannten (s. oben S. 24): „sie (die Bösen) werden in die große Schlange fallen, deren Name Ur, Herr der Finsternis ist" (191, 4); diese Schlange Ur ist an anderer Stelle ein Hengst (altvedisches Bild für die Welt, Bṛh. Ār. Up. I 1, 1, schon A. V. XIX 53 pessimistisch für Kāla, den Weltgott Zeit verwendet

die Thomasakten anspielen c. 32: *υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ τὴν σφαῖραν ζωννύοντος ἀποστάτου, συγγενὴς δέ εἰμι ἐκείνου τοῦ ἔξωθεν τοῦ Ὠκεανοῦ ὄντος, οὗ ἡ οὐρὰ ἔγκειται τῷ ἰδίῳ στόματι*, dieselbe Schlange auch, die sich um Claudians Höhle der Zeiten (De cons. Stilich. II 424 ff.), sich in den Schwanz beißend, schlingt; schon an der 'Eisentür' der Höhle, die sich (nur) dem Lichtgotte öffnet, erkennen wir die Symbolik des Buddhismus.

An sich ist die mythische Weltschlange dem Inder kein Gegenstand des Schreckens, sondern ein Symbol der Macht. Daß sie zum Gleichnis der Lebensklammer werden konnte, scheint in der Einwirkung einer mythisch astralen Drachenvorstellung, die uns noch beschäftigen wird, ihren Grund zu haben. Jedenfalls ist sie bezeichnenderweise der Gnosis, z. B. der koptischen, kein eigentliches *ζῷον*, sondern sichtlich ein symbolischer Begriff. Dahinter steht die lebendigste Vorstellung von einem Ort der Qual. Wenn die Pistis Sophia sie schildert: „die äußere Finsternis ist ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Munde, indem sie (die Finsternis) außerhalb der ganzen Welt ist und die ganze Welt umgibt. Und es sind viele Gerichtsörter innerhalb von ihr; es sind zwölf gewaltige Strafzimmer *(κολάσεις-ταμεῖα)*, und ein Archon ist in jedem Zimmer[1], und die Gesichter der Archonten sind voneinander verschieden"

und wohl auch auf den Ahriman der Taχmōruw-Legende Junker a. a. O. 140 übertragen), aber die Vorstellung bleibt die gleiche: „sie (die Mandäer) werden aus dem Munde dieses Hengstes erlöst werden, dessen Name Ur, Herr der Finsternis, ist" (178, 12); Hibil Ziwā „verdreht den Mund des Ur und packt die Seele, die das Zeichen des Lebens (die Erkenntnis) angenommen hat" (239, 6). Was unter dem Ur als Schlange oder Hengst zu verstehen ist, sagt der Schluß des Kapitels über den guten Hirten (50, 2): „Wohl denen, die sich aus den Schlingen der Rūhā befreien, sich befreien von dem Schmutz und der Schande und der Kette ohne Ende".

1 Es läßt sich kaum bestreiten, daß dem Wesen nach mit den zwölf Strafdämonen in den *ταμεῖα* des Drachen, bezw. mit diesem selber, die zwölf Archonten der Heimarmene identisch sind. „Die Archonten der Heimarmene sind es, die den Menschen zwingen, bis daß er sündige" (P. Sophia 217, 22 ff., vgl. Stob. Ekl. I p. 278, 12 f.: *τὰς δὲ αἰτίας τοῦ κακοῦ τῇ εἱμαρμένῃ ἀναφέρον*). Daß durch sie der Mensch schuldig wird, entspricht der Idee des Kausalnexus, und wenn sie das *ἀντίμιμον πνεῦμα* an die Seelen binden, so tritt wiederum die charakteristische Verbindung von Sāṃkhya (hier könnte es allerdings auch Vedānta sein) und Buddhismus zutage, denn das *ἀντίμιμον πνεῦμα* ist ja nichts anderes als der mit dem Karman früherer Existenzen beladene feine Leib der Seele, „es bleibt außerhalb der Seele, indem es Kleid für sie ist" 219, 2 (vgl. oben S. 26 A. 2 u. 64). Die Archonten binden es an die Seele mit ihren Siegeln (hier Laster) und ihren Banden und siegeln es an sie, damit es sie zu jeder Zeit zwinge, daß sie ihre Leidenschaften *(πάθη)* und alle ihre Ungerechtigkeiten (Ungesetzlichkeiten? *ἀνομίαι*) beständig tun und zu jeder Zeit unter ihrer

(207, 6 ff.), wenn es heißt: „und der Drache der äußeren Finsternis hat zwölf authentische *(αὐθέντεις)* Namen . . ., entsprechend jedem der Tore der Zimmer, und diese zwölf Namen sind voneinander verschieden, aber es sind die zwölf ineinander, so daß, wer einen von den Namen sagen wird, alle Namen sagt" (209, 15 ff.); wenn in den 'Schwanzrachen' dieser Schlange und aus ihm heraus die Seelen geführt werden (209, 11 ff., 212, 3), oder wenn, sobald sie das Mysterium des Namens jenes Drachens gefunden (also ihn erkannt) haben, sich die Türen der Zimmer[1] (nach oben) öffnen[2] und diese die Seelen freigeben, wenn die Seelen „nun nicht von neuem in die Welt gebracht werden dürfen" (215, 20 ff., 216, 4 f.), dann liegt, obwohl der Drache mehrfach (c. 102, 106, 109 f.) von der Welt unterschieden wird (die Vorstellung, offenbar schon verselbständigt, scheint vom Redaktor selbst nicht mehr verstanden), dem Begriff des Ungetüms wie dem der 'äußeren Finsternis'[3] die nämliche Gleichung: Kausalnexus = Welt = Hölle zu Grunde wie bei der *πόλις λιμνοθάλασσα* mit der hohen eisernen Mauer in den syrischen Akten des Cyriacus und

Botmäßigkeit *(ὑποταγή)* in den Verwandlungen des Körpers bleibe . . und in allen Sünden und allen Begierden der Welt sich befinde" (220, 20 ff.). Ich sehe nicht, wie sich hier irgend etwas aus astrologischem Fatalismus, wennschon dieser an anderen Stellen (Kap. 132, 148) unverkennbar zum Ausdruck kommt, erklären ließe. Vgl. noch Joh.-Buch 62, 13: „Die Sieben drückten mich, und die Zwölf wurden mir zur Verfolgung (ähnlich 64, 11 und Mand. Liturg. 160)" und 49, 9: „Wohl dem, der den Sieben und den Zwölf entkommen ist, die Schafe stehlen". Ferner Thomasakten 167: „Mögen die Zöllner mich nicht sehen und die Tributeinforderer mich nicht falsch anklagen! Möge die Schlange mich nicht sehen und die Drachenbrut mich nicht anzischen." Auch der religiöse Begriff 'siebenköpfiger Drache' (Ode Sal. 22, 5) gehört wohl hierher.

1 „Wie sollen die Jünger und Mandäer zum Lichte emporsteigen, da sie von der Speise der zwölf Pforten essen und von ihrem Getränk trinken?" (Joh.-Buch 237, 17).

2 Alle (zwölf) Tore der Heimarmene öffnen sich von selbst beim Aufsteigen des Soter, des Erkenntnis-Trägers, 13, 9 und 27 (dem entsprechend allerdings auch die (sieben) der Sphaira 12, 23; für die Planetensphären kennen wir ja die Vorstellung der Tore aus den Mithrasmysterien Orig. c. Cels. VI 22); es lösen sich alle Bande ihrer *τόποι* und *τάξεις* und *οἶκοι* 13, 28 f.

3 Wird nicht von hier aus das *σκότος τὸ ἐξώτερον* Mt. 22, 12 klar, in das der Gast geworfen wird, der kein hochzeitlich Kleid an hat? Kann man das *ἔνδυμα γάμου* (vgl. oben S. 72 f. A. 1) von den douze vêtements der Wesensverwandlung trennen? Auch 1. Joh. 2, 11 *ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ* gehört in den Gesichtskreis der orientalischen Soteriologie, vgl. noch Joh. 12, 46; 8, 12; 3, 19; und 12, 35, sobald man *καταλάβῃ* statt mit 'überfalle' einfach mit 'ergreife' wiedergibt, wie Joh. 1, 5 *τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.*

der Julitta (Reitzenstein IEM 77 ff); hier aber wird in ausführlichem Schuldkatalog der Drache, der *βασιλεὺς τοῦ ἑρπετοῦ τῆς γῆς οὗ ἡ οὐρὰ ἔγκειται τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ τρέχει ὁδὸς ἀπωλείας* für alle Sünde der Welt verantwortlich gemacht, und die einzige Macht, die ihm gewachsen ist, ist die *ἐπιστολή*, der Ruf des Gesandten (s. oben S. 80, 1). Das muß buddhistische, an die Vorstellung des Kausalnexus knüpfende Soteriologie sein.

Von der gnostischen Weltschlange mit ihren zwölf dämonenbewachten Straforten aus wird nun eine zweite viel bedeutsamere Verschmelzung, die die Kette der Bedingtheit einging, verständlich, die mit dem Kreise der Zodiakalgestirne. Als man die Schiffahrt des Erlösers in die Sonnenbahn verlegte — es kann das sehr früh geschehen sein, auch das buddhistische Mahāyāna läßt den Puruṣottama (höchster der Puruṣa's)[1] Buddha in der Sonne thronen —, fand man die Zwölfzahl der Seelenfessler im Weltstrom oder Weltmeer[2], kosmisch gefaßt als Himmelsozean, wieder in der Dodekade der astralen *ζῴδια* am Firmament. Durch den philosophischen Pessimismus bekam nun der astrologische Fatalismus jene charakteristische gnostische Physiognomie, die die Tierkreisbilder zu den Archonten und Peinigern des Menschen machte. Nicht ohne Grund und Berechtigung gehörte der feste Glaube an die beiden lichten Paläste Sonne und Mond zu den fundamentalen Bekenntnissätzen des Manichäers[3]; in ihnen trat tags und nachts die personifizierte Erlösung den verhängnisvollen zwölf Mächten des unerbittlichen Kreislaufs gegenüber und rettete jeden, der bereit war, die avidyā der Weltanhänglichkeit oder die Finsternis gegen die vidyā der Weltloslösung oder das Licht, die Dodekas also der Seelenfesselung gegen die der Seelenerlösung einzutauschen. Soteriologisch

1 Kern, Saddharma Puṇḍarika, Intr. p. XXVII.

2 „Schrecklich ist die See, da sie das Machtgebiet eines alten Drachen ist", sagt das mit religiöser Symbolik durchtränkte Maitrakanyaka Avadāna, Grünwedel, Alt-Kutscha p. II 34; nur der zwölfteilige Kausalnexus kann gemeint sein. Das Mandäische Johannesbuch 181, 18 spricht von dem Fluß, „dessen Wasser Drachen und dessen Wogen Skorpione sind; in ihm sind Feuerbrände, an seinen Ufern liegen Ketten"; nach 182, 1 f. sind Drachen, Skorpione, Feuer und Ketten klärlich analog.

3 „Ich, der an die beiden lichten Paläste fest glaubende Auditor" (Frgm. T II D 171, A. v. le Coq Man. II 30) und „für den Sonnen- und Mondgott, für die in den beiden lichten Palästen thronenden Götter, die Grundlage und Wurzel des Lichtes aller Burchane (Buddha's) . . ." Chuastuanift A. v. le Coq, Berl. Akad. Abh. 1911 p. 12. Die merkwürdige Gleichung: Mond = Johannes der Täufer neben der bekannten: Sonne = Christus, Ps.-Klement. Hom. II 23, entspräche der Doppelbeziehung des orientalischen Erlösers zu Sonne und Mond.

allegorische, mythisch kosmische und astrale Vorstellung sind in der Lehre von der Lichtschiffahrt eine höchst komplizierte Verbindung eingegangen. Die die Seelen der Lebenden aus dem Meere Welt bergende Überfahrt des Erkenntniskünders[1] und die die Seelen der Toten sammelnde Rundfahrt der Sonne oder des innerweltlichen Gottes, der, stationiert in der Sonne, selber die Zodiakalbahn entlang schifft und mit seinen Trabanten, den Strahlen, die von den dämonischen *ζῴδια* mitgeführten Seelen aus dem Saṃsāra an sich zieht, das webt die Tradition, unbekümmert um die Unvereinbarkeit der Anschauungselemente, zusammen zu dem eindrucksvollen Bilde des göttlichen Lichtgesandten im Lichtschiffe.

Noch verworrener wird das phantastische Ideengespinst dadurch, daß die Vorstellung des Zodiakus außerdem mit dogmatischer, ebenfalls der indischen Weisheit entlehnter, Symbolik bereits beladen war. Bei Blickeinstellung nicht auf die Geschlossenheit des Kreises, sondern auf seine Bewegung ließ sich die Wandelbahn der Tierkreiszeichen dem (Wasser)-Rade mit seinen Schöpfeimern vergleichen und für den Pessimismus der Saṃsāralehre verwerten. Das fließende Wasser, welches das Rad treibt, ist der Weltstrom. Das Rad selber ist der Saṃsāra; eintönig auf und ab führt der Kreislauf der Geburten die Seele aus der leiblichen Verkörperung heraus und wieder hinein. Die Acta Archelai VIII 5 bezeugen das treffende Gleichnis als Lehre Mani's; freilich, ihm dient es zur Veranschaulichung des Dogmas von der Lichtentmischung; den ursprünglichen Zusammenhang mit der Seelenwanderungslehre bezeugt aber die indische Yogatattva Upaniṣad 6: „So im Kreislauf des Saṃsāra, wie Schöpfeimer am Wasserrad umlaufen, kommt er stets wieder im Mutterschoße zur Geburt". Waren die zwölf *ζῴδια* erst die Organe des Saṃsāra[2], so

1 „Wie man auf dem Meere ein Netz auswirft, breitet das große Wesen das Netz seines Wissens aus", Else Lüders, Buddh. Märchen 69. — *„Nous nous servirons de ce filet de lumière"*, versprechen weiter die Hörer im chinesischen Traktat (p. 92 [588]) *„et le mettrons dans la vaste mer* (der Redaktor der Schrift weiß mit dem Bilde offenbar nicht recht fertig zu werden) *pour nous recueillir, nous sauver et nous déposer dans le bateau précieux"*.

2 Für das Alter dieser Begriffsklitterungen ist es wichtig, daß wie die Saṃsāra-Vorstellung auch die Übertragung der Seelenkreisbahn auf den Zodiakus den orphischen Geheimlehren vertraut war, aus denen Plato schöpfte, wie aus Clemens A. Strom. V 14 zu schließen ist: *„Διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσίν φησιν Πλάτων τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον"* (s. auch Macr. In somn. Scip. I 12, Baur, a. a. O. S. 295). — Der Orphik schon war der Zodiakus eine Dodekade von Ungetümen, die die Menschheit bedrohen, und den Soter, der sie bezwingt, hat sie hineingesehen in den hellenistischen Helden des Dodekathlos Herakles. Wenn im Hymnus an Herakles v. 12 dieser die zwölf Abenteuer durchkriecht

konnten sie, den Kausalnexus versinnlichend, auch leicht seine Ursachen werden[1].

Die dämonische Dodekas Mani's als Gesamtheit dürfen wir demnach mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die buddhistische Kette der Leidensbedingtheit zurückführen. Entsprechung auch der Glieder im Einzelnen ist freilich nicht vorhanden. Wie in den Einzeichnungen der Dreizehnteilung die Tattva's der Sāṃkhya-Grundlage ersetzt sind durch die ethischen Kräfte, haben auch die philosophischen Daten des Kausalnexus dem Ethisierungswillen weichen müssen. Nur einzelne Anklänge an die alten Begriffe meint man noch zu spüren, wenn die Reihe der finsteren Herrschaften beginnt mit der avidyā, und wenn sie unter den Eigenschaften der Seele unmotiviert und unerklärt die andersartigen Begriffe 'Zerstörung', 'Vernichtung', 'Sterben' bringt[2].

In andern Fällen hat, wie wir sehen werden, die Gnosis die Dodekas nach den beiden Arten ihrer Begriffe auseinandergelegt in eine makro- und eine mikrokosmische Reihe. Aus dem Kausalnexus ist dann kosmologisch der Zodiakus geworden, psychologisch die Lasterreihe, und die Leiderreger am Firmament verhalten sich zu den inneren Leiderregern wie die Ursachen zu ihren Wirkungen. Mit den entsprechenden Gegensatzbildungen ergibt das vier Dodekaden. Hier der Welt, dort dem Menschen der avidyā steht hier das Göttliche, dort der Mensch der vidyā gegenüber, wie der Tag der Nacht, das Licht der Finsternis. Formelhaft umfassen die vier Reihen die gesamte dualistische Dogmatik. In dem Austausch der einen (Doppel-)Dodekade gegen die andere muß die durch den Ruf des Gesandten bewirkte gnostische Wesensverwandlung zuerst

(διέρπων), so ist er zwar kaum, wie Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 517, will, der Aion, denn er stellt ja nicht selber die Dodekas dar, aber der Erlöser in der Sonne, den sein Weg langsam durch die Dodekas hindurchführt, s. weiteres unten.

1 Eine Strecke weit ließe sich der zodiakale Fatalismus auch aus der (späteren pessimistischen) indischen Aionlehre entwickeln: auch in ihr war mit der Grund-Vorstellung des Jahres das Bild des Kreislaufs gegeben, und die Monate ergaben die gleiche Zwölfteilung. Selbst für die Vorstellung der sich in den Schwanz beißenden Schlange hatte man an den Sanskrit-Bezeichnungen mukham (Mund) und puccham (Schwanz) für Anfang und Ende des Jahres genügenden Anhalt. Doch fehlt diesem Pessimismus das für den Fatalismus entscheidende Element. Das Jahr, im weiteren Sinne die Zeit mit ihren Abschnitten, führt zwar alles Sein der Auflösung zu, aber sie verlockt nicht zur Sünde und Schuld.

2 Vgl. die ophitische Vorstellung von Jaldabaoth's Sohn Iren. I 30, 5; diesem Geschöpf, das als ein 'in Schlangengestalt gewundener *νοῦς*' bezeichnet wird, entstammen der Geist und die Seele und alles Weltliche, daher alle Vergessenheit, Bosheit, Eifersucht, Neid und Tod (zur Schlange als Kausalnexus auch I 30, 9).

gedacht sein; und erst bei Übertragung des Verwandlungsgedankens auf die Organismusvorstellung mit ihren Pentaden ergab sich die kompliziertere Form der *ἀναχαίνωσις*-Lehre, die wir zuerst kennen gelernt haben. Die Fünfzahl der Gotteskräfte wäre dann die parallele, aber sekundäre Bildung gegenüber der Zwölfzahl.

Feste ethische Gegensatzreihen kennt schon der volkstümliche Buddhismus. Im Fo-so-hsing-tsan-ching v. 1428 f. heißt es von dem soeben zur sambodhi gelangten Weisen Kāśyapa: „Ignorance finally dispelled, he considered the ten points of excellence; the ten seeds of sorrow destroyed, he came once more to life". Der Austausch der ten seeds of sorrow, einer psychologischen Dekade von 'Saṃyojana' (Fesseln)[1], gegen die ten points of excellence, eine entsprechende Dekade von 'Pāramitā' (Tugenden)[2], soll also den Prozeß der seelischen Umwandlung ausdrücken. Es gab demnach ein Zehnersystem als Formel für die soteriologische Dogmatik. Die zehn Tugenden sind das Mittel zur Erwerbung der Buddha- oder Bodhisattvaschaft, wie die Geschichte vom Brahmanen Sumedha, einer früheren Verkörperung Buddha's, es ausführlich beschreibt (H. C. Warren, Buddhism in translations p. 5 ff.: „As all they who have Buddhas been, | The ten Perfections have fulfilled, | Likewise do thou, o Hero great, | The ten perfections strive to gain" wird v. 191 p. 3 die Summe der langen Belehrung gezogen.)[3] Bei den Dekaden wäre also die lichte Reihe die Trägerin des dogmatischen Gedankens, die dunkle nur Gegensatzbildung zu ihr, während bei den Dodekaden das Umgekehrte der Fall war. Die Gnosis, in der wir beide Zahlensysteme wiederfinden, hat nun aus

1 1. Trugbild des Ichselbst, 2. Zweifelsucht, 3. Vertrauen auf äußere Gebräuche, 4. sinnliche Leidenschaft, 5. Haß, 6. Liebe zum irdischen Leben, 7. Verlangen nach Himmelsfreuden, 8. Hochmut, 9. Selbstgefälligkeit, 10. Unwissenheit.

2 Nach dem Lotus de la bonne Loi, Burnouf 549 (gütiger Hinweis von Herrn Prof. Franke) sind es 1. perfection de l'aumône, 2. perfection de la vertu (moralité, bonnes moeurs, bonne conduite), 3. perfection de la patience, 4. de l'énergie, 5. de la contemplation, 6. de la sagesse; zu diesen sechs Grund-Pāramitā kommen hinzu 7. le moyen (méthode ou manière, nach dem Lalita Vistara l'habilité dans l'emploi des moyens de devenir Buddha), 8. la prière (ou désir, demande, adressée à Buddha par celui qui aspire à devenir Buddha), 9. force, 10. science. Als Ganzes bedeutet pāramitā die 'vertu transcendente'; sie eignet dem, 'qui est parvenu à l'autre rive", p. 544.

3 Buddha ist Besitzer der zehn Kräfte, Aśvaghoṣa XV 116, s. auch Saddh. Puṇḍ. III p. 68: „After having produced in thyself the ten powers, thou shalt reach supreme perfect enlightenment". Mit den zehn Pāramitā, gefaßt als Stufen, die allmählich zur Heiligkeit führen, hängen die zehn Himmel des Mahāyāna zusammen (die Zahl hat der Manichäismus übernommen, Flügel, Mani 89), psychische und kosmische Vorstellung fließt also auch hier ineinander.

den primären Reihen in ihnen ein äußerlich zwar ungleiches, innerlich aber nicht schlecht zusammenstimmendes Paar gemacht. Erstaunlich nahe steht dadurch die hermetische Schilderung der *παλιγγενεσία* (durch die *σοφία νοερά*) und der *σπορά* des *ἀληθινὸν ἀγαθόν* (Corp. Herm. XIII) mit ihrer charakteristischen Verbindung von Gnosis- und Tugend-Mitteilung der buddhistischen Umwandlungssoteriologie. Der Schüler erlebt, wie unter Weisung des Lehrers die ihm innewohnenden zwölf bösen Seelenmächte vertrieben werden durch die in ihn eintretenden zehn guten (die Minorität der sieghaften Seelenkräfte wird aus der mystischen Bedeutung der Zehnzahl erklärt: *„ἡ γὰρ δεκάς, ὦ τέκνον, ἐστὶ ψυχογόνος*[1]*.“*): *Τῆς δεκάδος παραγινομένης, ὦ τέκνον, ἡ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει, συνετέθη ⟨ἡ⟩ νοερὰ γένεσις καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει* (§ 10). Obwohl dadurch am Schluß des Vertreibungsberichts ein mißliches summarisches Verfahren notwendig wird, ist für die bösen Mächte die Zwölfzahl festgehalten, denn das zu zerstörende *σκῆνος* vertritt den Zodiakus; es heißt von ihm: *ἐκ τοῦ ζωοφόρου κύκλου συνέστη, καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ στοιχείων δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν, φύσεως μιᾶς, παντομόρφου ἰδέας . . . εἰς πλάνην τοῦ ἀνθρώπου διαζυγαὶ ἐν αὐταῖς εἰσιν, ὦ τέκνον, ἡνωμέναι ἐν τῇ πράξει . . . εἰσὶ δὲ καὶ ἀδιόριστοι* (§ 12). In der Vorlage des verworrenen Textes können sehr wohl noch die Ideen der Bodhisattvaschaft und des Kausalnexus die Charakteristik der seelenbildenden Dekas und des Tierkreises bestimmt haben.

Aber auch die beiden (ethischen) Dodekaden kennt der Westen früh. Im Hermas (Sim. IX) stehen den zwölf schwarzgekleideten schönen Weibern, den Lastern (§ 9), zwölf herrliche Jungfrauen im (weißen) Linnengewande, die Tugenden (§ 3), gegenüber. Ihr Gewand, d. h. ihren Namen, muß der Mensch anziehen, um ein für den Gottesturm tauglicher Baustein zu werden (§ 13). Diese Beziehung ist wichtig, denn wenn die vielfache Verwendung alttestamentlicher Dodekaden im Hermas den Zusammenhang der ethischen Reihen mit der soteriologischen Tradition in Frage stellen könnte, durch die Zugehörigkeit der Tugend- und Lasterpersonifikationen zu dem großen Bau, den Gottes Sohn errichtet, ist er mit Bestimmtheit gegeben. Die lichten Jungfrauen tragen die wertvollen unter den heraufgeholten Bausteinen durch das Tor hinein (§ 3 f.), die schwarzen Weiber werfen die wertlosen in die Tiefe zurück (§ 9). Der

1 'Lebengebend', was hier dem Sinne nach mit seelenbildend zusammenfallen würde, ist Bezeichnung der Zehnzahl wiederum schon in den Agnihymnen des Ṛgveda (I 95, 2, VII 1, 1), dort freilich aus dem einfachen Grunde, weil die zehn Finger durch Reibung der Hölzchen den Agni (Āyu, Leben) erzeugen.

Bau der Kirche auf dem großen weißen Felsen (§ 2) ist römisch-christliche Fortbildung der orientalischen Neubausymbolik.

Für die kosmischen Dodekaden ist zunächst wieder die valentinianische Schule des Markos zuständig. In der Zwölfheit lassen bei Irenäus (I 18, 4) die Markosier das Geheimnis des Leidens und Gebrechens stattgefunden haben, aus welchen Leiden die sichtbaren Dinge gebildet wurden. Das beste Beispiel aber bietet die Baruchgnosis des Justin (Hipp. V 24 ff.). In Elohim und Edem -- das Ganze gibt sich als Paradiesessymbolik — stehen sich *πνεῦμα* und *ὕλη* gegenüber. Aus ihrer Verbindung entspringen zwölf *πατρικοὶ ἄγγελοι*[1], die das Wesen des Vaters, und zwölf *μητρικοὶ ἄγγελοι*, die das Wesen der Mutter repräsentieren. Die *πατρικοὶ ἄγγελοι* fallen, da der dritte in ihrer Reihe — von den übrigen erfahren wir nichts, sie sind nur seine Verzwölffachung — der (dritte) Gesandte Baruch[2] ist, zusammen mit dem Begriff des Erlösers[3]; unter den *μητρικοὶ ἄγγελοι* — der dritte wiederum repräsentiert

1 Vgl. die zwölf 'Vaterschaften' im unbekannten altgnostischen Werk c. 6 und 9 f. (C. Schmidt, Kopt Gnost. Schriften S. 340 ff.). Wenn jede von ihnen eine der Prädikationen des Unteilbaren, den sie umgeben, als Namen zugewiesen erhält (*ἄγνωστος, τέλειος* usw.), so ist die Bedeutung dieser (künstlichen) Dodekade damit erschöpft, daß sie den Gottesbegriff des Unteilbaren verzwölffacht. Der Gott selber ist der „den Nikotheos offenbart hat"; er ist also identisch mit dem Urmenschen der Naassenerpredigt, dem innerweltlichen Gott, zugleich somit Gott der Zeit, so daß mit Recht der Text die Vaterschaften auch als die Monate fassen kann. (Ähnliches muß das Apokryphon gelehrt haben, dem Epiphanios 26, 5, 1 das Zitat von dem Baum entnimmt, der zwölf Früchte des Jahres trug und „das Holz des Lebens" darstellt). Falsch aber ist die Verquickung der dodekadischen Trabantenschaft der Gottheit mit den Sinnesorganen Augustin c. Epist. fund. 13: „deus pater . . . continens apud se sapientiam et sensus vitales, per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit".

2 Für die Tradition, nach welcher Baruch als der Tathāgata (Zaraθuštra) gefaßt wurde, s. Reitzenstein IEM 99 f.

3 So spricht die Pistis Sophia c. 7 von den zwölf (Licht-)„Kräften der zwölf Erlöser", die Jesus in sich befaßt, und die er mit herabbringt, um sie in den zwölf Aposteln zu verkörpern, vgl. Clemens A. Exc. ex. Theod. c. 25, 1 f.: „*οἱ ἀπόστολοι μετετέθησαν τοῖς δεκαδύο ζῳδίοις· ὡς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις (ἐφ)ορᾶται*". Mit den zwölf Tierkreiszeichen setzt schon Baur S. 297 die manichäischen zwölf Electi Augustin De haer. c. 46 in Beziehung, lauter Bemühungen, der kosmischen lichten Dodekas, für die das Lehrsystem keinen Anhalt bot, die man aber als Gegensatz zum Zodiakus brauchte, eine Begründung zu substituieren. — Dagegen fallen die 'zwölf Diener' der koptischen Gnosis (Schmidt 126, 18 f.): „er (Jeû) und die Lichtjungfrau und seine zwölf Diener, von denen ihr Gestalt empfangen und von denen ihr die Kraft empfangen habt, sie alle werden Könige sein" . . . zusammen mit den douze grands rois der Reihe c, der (ursprünglichen) Tugenddodekade, vgl. Hermas Sim. IX 13.

als das Ganze alle zwölf, es ist Naas, die Schlange[1] — haben wir die zwölfteilige Weltschlange, den Tierkreis zu verstehen[2]. Denn der Schlange Naas gibt die Edem, als sie sich im Zorn darüber, daß der Elohim sie verlassen hat, an dem von ihm in den Menschen zurückgelassenen *πνεῦμα* rächen will, eine große Macht, *ἵνα πάσαις κολάσεσι κολάζῃ τὸ πνεῦμα τοῦ Ἐλωεὶμ τὸ ἐν τοῖς ἀνθρώποις* (der Text bemüht sich also um Motivierung des Strafbegriffs, der infolge des Karman der Schlange, der zwölfteiligen Weltklammer, anhaftete). Darauf schickt Elohim, der zum höchsten Himmel emporgestiegen ist, eine Reihe von Gesandten aus, Baruch, Herakles, die Propheten, Jesus. Offenbar waren es vor der christlichen Überarbeitung zwölf, nämlich die *πατρικοὶ ἄγγελοι*. Von besonderem Interesse ist für uns die eingelegte Episode der Herakles-Taten[3]. Herakles wird gesendet,

1 Sektennamen wie Naassener und Ophiten müssen — die Erklärung Hipp. V 9, 11 f. ist wohl wertlos — mit der Lehre von der symbolischen Weltschlange in Zusammenhang stehen. Von der verwandten Gnosis der Peraten bezeugt Hipp. V 16, 6 ff., in Fortsetzung der oben erwähnten Exegese von Exod. 14, 28, die Ineinssetzung der Wüstenschlange Num. 21, 6 ff. mit dem Logos, ein leicht durchschaubares Manöver, um gegenüber dem verderblichen *ὄφις* der Finsternis einen vorbildlichen des Lichtes zu gewinnen. Der *ὄφις* der Sethianer Hipp. V 19, 18 ff. ist zwar viel künstlicher entwickelt, aber doch analog jenem zu beurteilen.

2 In der Zwölfzahl pneumatischer und hylischer Paradiesesbäume (vgl. oben S. 88, 1) wiederholt sich das Motiv der Verzwölffachung nochmals. Der dritte der ersteren ist der Baum des (ewigen) Lebens, der dritte der letzteren der Baum der Erkenntnis (hier also gewertet wie Gen 2, 17).

3 Die Veranlassung, den Herakles-Mythus allegorisch zu verwenden (Apollod. II 5, nach Peisandros von Kameiros, Christ-Schmid, Gr. Lit. Gesch.[6] 136 f.) — ein Gegenstück bieten Kyniker und Stoiker (v. Wilamowitz, Euripides Herakles I 102 f.) — muß die Festsetzung des Dodekathlos gewesen sein, die seit dem 6. Jahrh. nachweisbar ist (Schweitzer Herakles 1922 S. 179). Schon die Orphik sahen wir S. 126, 2 den Dodekathlos der soteriologischen Symbolik des Orients eingliedern. Dann haben aber auch einzelne Taten des Heros allegorische Deutung gefunden, um in dieser Form im Märchen fortzuleben. Der ganze Sagentypus, den Schweitzer 196 ff., ausgehend vom hesiodischen Herakles-Mythus, als Riesen-Drachenkampf-Märchen in der mediterraneischen und nordischen Märchendichtung verfolgt, ist durchsetzt von allegorischen Motiven der indisch gnostischen Erlösungslehre. Da besitzt der dreifache furchtbare Riese (das baskische Märchen nennt ihn Tartarus S. 197) ein stählernes, ein silbernes und ein goldenes Schloß (die alten drei Welten: Erde, Luftraum, Himmel; er ist der diskreditierte Gott Welt, im lothringischen Märchen ist er ein stählerner, silberner, goldener Ritter, 199 (s. für das kosmische Trio eisern, silbern, golden auch S. 155, 4) oder drei verschiedenfarbige Rosse (vgl. oben S. 120, 3), S. 197. Dem Besieger des Riesen fällt dessen Besitz zu (vgl. „The Tathāgata exercises the reign of righteousness in the triple world which he has conquered by the power of his ... virtue" Saddh. Pund. XIII p. 275). Im irischen Märchen wird der Sieg 'mit dem Schwert des

ἵνα τοὺς δώδεκα ἀγγέλους τῆς Ἐδὲμ καταγωνίσηται καὶ ἐλευθερώσῃ τὸ πνεῦμα (Korrektur von Herrn Prof. Reitzenstein für *πατέρα*) *ἀπὸ τῶν δώδεκα ἀγγέλων τῆς κτίσεως τῶν πονηρῶν*[1]. *ταῦτά ἐστι τὰ δώδεκα ἆθλα τοῦ Ἡρακλέους ἃ κατηγωνίσατο ὁ Ἡρακλῆς τῇ τάξει, ἀπὸ τοῦ πρώτου ἕως ἐσχάτου, λέοντα καὶ ὕδραν καὶ κάπρον καὶ τὰ ἑξῆς.* Neben Baruch, dem Gesandten der jüdischen, und Christus, dem der christlichen Gnosis, ist hier noch eine Erlösergestalt als Parallele eingeschoben — oder als Grundfigur stehengeblieben —, die in den *ζῴδια* die Gewalten der zwölf Nidāna's besiegt, die Peiniger der Seele. Wie die zwölf *πατρικοὶ ἄγγελοι* zusammenfallen in dem einen Kämpfer, so die zwölf *μητρικοὶ ἄγγελοι*, die *ζῴδια*, in dem einen Gesamt-Untier, der symbolischen Schlange. Wirkte sich der Gegensatz der ethischen Dodekaden aus in der Wesensverwandlung des Menschen, so der der kosmischen in dem Kampf des Lichtgottes mit dem *σκότος τὸ ἐξώτερον*. Jeder Zweifel, daß mit den (drei) Tagen und (zwei) Nächten im chinesischen Traktat nur der Gegensatz von Licht und Finsternis gemeint ist, muß schwinden, wenn wir den Sieg der ersteren über die letzteren in diesen kosmischen Kampf einstellen: *„Puis l'Envoyé de la Lumière bienfaisante fit briller entièrement sur le corps obscur du démon* (man beachte die Bestimmtheit der Vorstellung) *les trois grands jours bienfaisants de lumière et il soumit les deux sortes de nuits obscures non lumineuses"* p. 69 [565]. Die Waffe ist das Licht selber, d. h. die Erkenntnis. Die beiden Nächte sind die beiden dunklen Dodekaden, die kosmische und die ethische, der zweite und der dritte Tag die lichten (der erste, die um eins verkürzte Dreizehnteilung (a) war keine echte Dodekade; von ihm ist auch bei der ersten Einführung der Tage p. 47 ff. [543 ff.] nicht die Rede).

Sind Tag oder Licht und Lichtgesandter, Nacht oder Finsternis und Zodiakus oder Schlange Wechselbegriffe, so füllt sich die in der hellenistischen Religiosität in den verschiedensten Formen überall auftauchende,

Lichts' vollführt S. 197; im litauischen befindet sich unter den Zauberwaffen des Helden eine Flasche mit unverwundbar machender (s. unten S. 140 f.) Salbe S. 202; im neugriechischen wird die einzige Wasserquelle der Unterwelt von einer zwölfköpfigen Schlange bewacht, S. 205. Daß der Schauplatz des Kampfes die als Unterwelt gefaßte Welt ist, zeigt besonders deutlich das keltische Märchen der Bretagne, S. 205, das die Prinzessin (das göttliche Selbst) aus dem Kristallschloß (Himmel) durch eine Falltüre in die Unterwelt schleifen und den ihr nachfolgenden Retter (Soter), einen dreifachen gewaltigen Feind und ein dreifaches wildes Tier bekämpfen läßt.

1 Stehengebliebener Ausdruck aus der ursprünglichen Fassung, die dem jüdischen Gnostiker vorlag? Von einer Schöpfung durch die Bösen kann bei Justin nicht die Rede sein.

in ihrem mythischen Gewand nur verblaßt wirkende Vorstellung von dem Sieg des Lichtheros über die Macht oder die Mächte der Finsternis plötzlich mit klaren lebendigen Begriffen. Ob zwölf Tiere oder ein Tier, der Drache oder die Schlange[1], ob der Böse oder der Schwarze oder der

1 Man prüfe die Beispiele, welche Reitzenstein, Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur, Festschr. für Andreas 33 ff. gibt: Das dreigestaltige Ungetüm in der arabischen Schrift des Ostanes (Drachenschwanz und Geierflügel entsprechen dem das Weltall haltenden Dämon des assyrischen „Hadesreliefs"; an Stelle des Löwenhauptes dort ist hier der Elefantenkopf getreten, vgl. den indischen Ganēśa, eine Form des Weltgottes Śiva, Abb. Bull. de l'école française de l'extrême Orient 4, 1904 p. 874 fig. 32), das 'sich selber zu verschlingen scheint', und dem bei der Wandlung des Ostanes in Pneuma dessen psychisches Teil verfällt (S. 34 ff.), der mit Wasser (!) getötete Drache im Buche des Krates (vgl. Test. Asser X 7), der indes immer wieder auflebt, bis infolge des lebendigen Wassers (wir erinnern uns der Gewitterwolke des Tathāgata), das Krates gegen ihn schleudert, der Kopf ihm vom Leibe fällt (damit ist das Anfangsglied der zwölfteiligen Kette gesprengt, das Tier kann nun mit Zauberformeln 'in Staub aufgelöst werden') S. 37 ff., die 'endlose Schlange' der demotischen Erzählung von Neneferkeptah, die gleichfalls, kaum erschlagen, sofort wieder am Leben ist (vgl. „Gleich wie ein Baum, hat seine Wurzel nicht gelitten, | Von neuem wächst, wird er auch abgeschnitten, | So wächst auch wieder immerfort das Leiden, | Gelingt es nicht, die Sucht des Durstes auszuschneiden", Dhammapada 338 Franke), bis zwischen ihre zerstückten Teile Sand gestreut und damit ihre Tendenz zum Konnex unterbunden wird (S. 39 ff.), die schnaubende Schlange des Liedes von der Perle im Meere des Dunkellands Ägypten, welche die siebenfach verhüllte 'Perle', das göttliche Selbst, hütet und welche durch Nennung des Namens des Vaters machtlos gemacht wird (S. 44 f.), und das *κῆτος* der 4. Vision im Hermas, dem der Engel Thegri den Rachen zuhält (S. 48 ff.), sie alle sind in diesem Zusammenhange das Hindernis zur Himmelsseligkeit der wahren Weisheit; sie versinnbildlichen die Kette der Leidensbedingtheit. Zu dem Problem, was die Farben des Tieres bedeuten — bei Krates sind es sechs, im Hermas vier, nämlich schwarz, feuerrot, goldgelb, weiß —, ließe sich Mahābh. M. v. 10058 stellen: „Die sechs Farben der Seele dienen ihr als höchster Weltmesser; Schwarz, Grau, Blau, letzteres ist ihr mittelmäßiger Zustand, sodann Rot schon erträglicher, die gelbe Farbe ist Glück, und großes Glück ist Weiß"; „durch 700 göttliche Umgestaltungen hindurch (= siebenmaliges Klären im Feuer) wird die Seele rot, dann gelb, endlich weiß" (v. 10070. Es sind die Farben der vier indischen Kasten, weiß ist die des 'göttlichen' Brahmanen; bei der Charakteristik der sich verschlechternden vier Zeitalter geht die Wandlung umgekehrt von weiß zu schwarz, Kirfel, Kosmographie der Inder 91). Unbedenklich sind ja menschliche Seele (vor der Umwandlung) und kosmischer Drache in Bezug auf das Wesen gleich zu stellen, das lehrt die oben S. 120 angeführte Stelle der Hermetik: *τὸ σκῆνος τοῦτο, ὃ καί, ὦ τέκνον, διεξεληλύθαμεν, ἐκ τοῦ ζῳοφόρου κύκλου συνέστη, καὶ τούτου συνεστῶτος ἐκ στοιχείων δώδεκα ὄντων τὸν ἀριθμόν, φύσεως μιᾶς, παντομόρφου ἰδέας . . . εἰς πλάνην τοῦ ἀνθρώπου διαζυγαὶ ἐν αὐταῖς εἰσιν, ὦ τέκνον, ἡνωμέναι ἐν τῇ πράξει* (XIII 12), vgl. auch Plut. De Is. et Os. 28: *Οἱ γὰρ ἀξιοῦντες ᾅδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς, οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν*

Satan, ob der Tod oder die Hölle im Einzelfalle unter der Finsternis verstanden werden, immer, wenn es sich um Erlösung handelt, haben wir mit dem Widersacher, gegen den der Lichtheros kämpft[1], den ganzen Vorstellungskomplex zu verbinden, der durch die kosmische finstere Dodekade ausgelöst wird[2]. Immer ist es ursprünglich das leidenvolle

αὐτῷ γλίσχρως ἀλληγοροῦσι (wohl nach Plato Crat 37 ff.), und das lehrt das manichäische Fragment T. M. 298 (Man. III 9) „und dieser Körper . . ., ganz und gar aus Betrug und Täuschung gemacht ist er. Darinnen sind viele Kräfte und Gedanken, die brodeln und in steter Bewegung sind! Ebenso ist ihr Aussehen wie das große Meer Samudra (genau skr. saṃsāramahāsamudra, vgl. Traktat Pelliot p. 35 f. 2 [= JA 1911 p. 531 f. 2]), wo Aufruhr und Verwirrung viel ist".

1 Māra, die buddhistische Personifikation des Bösen, ist der Versucher zur Weltanhänglichkeit. In ihm ist zusammengefaßt, was der Sinnenwelt angehört und somit unter die Nidāna's des Kausalnexus fällt. „Wo ein Auge ist, wo Gestalten sind, wo Erkennen durch das Auge vorhanden ist und mit dem Erkennen durch das Auge zu erkennende Begriffe (= Dinge) sind, da ist Māra . . . Wo eine Zunge ist etc. etc (Saṃyuttanikāya XXXV 65 Bd. IV 38 f.; s. auch XXIII 11 Bd. III S. 195; die Belege danke ich Herrn Prof. Franke). Nach E. Windisch (Māra und Buddha 186, H. Haas, Scherflein der Witwe) hängt schon der Name Māra etymologisch zusammen mit maccu, Skr. mṛtyu, 'Tod', und sein Epitheton Pāpimā bedeutet das Übel; so ist „Māra die Personifikation des Übels und des Todes und des ganzen Saṃsāra".

2 Anders, wenn der Kampf den Charakter eines Strafaktes trägt. Die Apokryphik z. B. gewinnt an der Personifikation des Widergöttlichen den Sündenbock, auf den sie alle Verfehlungen der Patriarchen und alles unverschuldete Unglück im AT abwälzen kann. Sie stellt feste Schandtatenkataloge zusammen, in denen der Drache — hinter ihm steht dann kaum der Begriff der Heimarmene (= Māra), sondern der des präexistenten Unheils- und Schadengeistes (= Ahriman) — dafür verantwortlich gemacht wird (sehr schön Amélineau, Contes et romans de l'Égypte chrétienne II p. 20 u. I 32; s. auch Thomasakten c. 32 u. oben S. 125 . Die Kämpfergestalt *κατ' ἐξοχήν* dieser nicht soteriologischen Form des Drachenkampfes ist der Engel Michael. Leider kann aber das Hauptzeugnis, Apokalypse 12, 7 ff., den Unterschied der beiden Kämpfe und Drachen nicht scharf verdeutlichen, weil der Zusammenhang sie verquickt. Der Drache ist hier (12, 9) erklärtermaßen *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην.* Obwohl Michael nicht der Erlöser ist, ist das der Drache des Erlösungskampfes Für die *γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς* (12, 1), die samt ihrem Knäblein verfolgt wird von dem Drachen (12, 13), ist dadurch die Deutung auf die Personifikation der wahren Weisheit nahegelegt; ihr Sohn jedenfalls, *ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ* (12, 5; vgl. unten S. 145 A. 2) ist der Erlöser, dem der Drache endgültig erliegen wird Daß dieser Mutter und Kind verfolgt, entspräche dem Angriff Māra's auf Budda aus Furcht vor dem Kommen der Erkenntnis, Aśvaghoṣa c. 13. Der Astralmythik zu Grunde — der Michaelskampf ist nur Vorgeschichte — liegt die Erlösungsdogmatik. Der *στέφανος ἀστέρων δώδεκα* auf dem Haupte des Weibes ist ursprünglich die Tugenddodekade, in der die Erleuchtung prangt (vgl. Pistis Sophia 74, 15 ff.; umgekehrt legt ja Joh.-Buch 55, 13 der König

Weltdasein, d. h. die Kette der Geburten mit dem Fluch des Gesetzes der Vergeltung und ihrer letzten Wurzel, der Weltanhänglichkeit, aus dem der Mensch erlöst zu werden begehrt, und aus dem er befreit wird durch die Wesenserneuerung, die die Finsternis in ihm vernichtet. (Der Sache nach ist zwischen beiden Dodekadenarten, zwischen Wesensverwandlung und Kampf, natürlich kein Unterschied.)

* * *

Auf ein wohlbekanntes und vielbehandeltes Beispiel des soteriologischen Kampfes, das vom Hintergrund der Dodekaden-Symbolik her neues Licht empfängt, und das seinerseits die religionsgeschichtliche Bedeutung jener Symbolik besonders klar herausstellt, darf ich, gewissermaßen die Probe aufs Exempel machend, zum Schluß noch etwas näher eingehen. In der zweiundvierzigsten Ode Salomos spricht der Erlöser: „Die Hölle sah mich und ward schwach, der Tod spie mich aus und viele mit mir. Gift und Galle ward ich ihm; ich stieg hinab mit ihm, so tief die Hölle war. Füße und Haupt wurden ihm schwach, denn er konnte mein Antlitz nicht ertragen ... Ich schuf die Gemeinde der Lebenden unter seinen Toten". Wir sind gewohnt, diese Worte des Erlösers auf die Höllenfahrt Christi zu beziehen, und dürften damit vom Standpunkt des (letzten?) Bearbeiters des Stoffs nicht Unrecht haben. Ursprünglich aber geben sie Zug um Zug und Bild um Bild eine altüberlieferte Schilderung der Erlösung. Ursprünglich ist diese Hölle nichts anderes als die Welt. Und die Toten sind die in Weltanhänglichkeit Dahinlebenden; sie sind in demselben Sinne zu verstehen wie in dem schon von Reitzenstein den orientalischen Erweckungshymnen zugeordneten Zitat des Epheserbriefes (5, 14):

dieser Zeitalter ein Schwert und eine Krone von Finsternis — die Lasterdodekade — an; wahrscheinlich ist auch die Krone, die im Hortus deliciarum der Herrad v. Landsperg die Hand Gottes dem die Leiter Hinaufklimmenden reicht, das Symbol für die so erworbenen Gotteskräfte; schon die 'Krone' des Ostanes wird die Wesensverwandlung, ins mystisch Märchenhafte übertragen, behandelt haben, der Aufstieg zu dem hinter sieben Toren verschlossenen, von dem Drachen versperrten Schatz der *γνῶσις* ist ja ihr Korrelat; offenbar ist die *δέξια τοῦ φωτός*, durch die der Weisheitssucher von Gott Hermes vergöttlicht wird (s. Reitzenstein, Himmelswanderung und Drachenkampf 34 ff.), in der arabischen Rezension eingetreten für die Krönung; vgl. die mandäische Vergöttlichung durch die Hand der Kuštā, Lidzbarski Mand. Lit. 5).

‚ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός‘[1]. Deutlich spricht auch Eph. 2, 1 von dem Leben vor der Erlösung als dem Totsein: *καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*[2]; ebenso die vielbehandelte Stelle Col. 2, 13—15: *καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν, συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα, ἐξαλείψας τὸ καθ’ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν;* ist doch die Taufe, um die es sich hier handelt, die christliche Ausbildung des Verwandlungsgedankens, das *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* (Titus 3, 5), die *σφραγὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Ode Salom. 39, 6), mit ihrer Dogmatik stark in der älteren Soteriologie verwurzelt. „Bevor der Mensch den Namen Gottes trägt, ist er tot, wenn er aber das Siegel empfängt, so legt er die Sterblichkeit ab und empfängt das Leben“, erklärt Sim. IX 16 der Hirt im Hermas. Dieses Totsein besteht nach dem Kolosserbrief in einem Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Menschen und den *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*, das *χειρόγραφον* einer alten Schuld haben diese in Händen, die jener auf sich geladen. Nimmermehr kann solche Tributpflichtigkeit an bestimmt vorgestellte widergöttliche Mächte aus dem Ungehorsam Adams sich ergeben; der Zwangsvertrag mit dem Teufel und die ‘gegen uns stehende Handschrift’ (Gegensatzbildung zu dem ‘Brief’ der Erlösungsbotschaft?) sind verlebendigende Umdeutungen der abstrakten Begriffe

1 IEM S. 6, s. auch S. 92 u. 112 ff. (S. 113 die wichtigen griechischen Zeugnisse für die Identität von Hades und dem Ahriman benannten Māra). Den engen Zusammenhang von Höllenfahrt und Erlösung findet man dort (S. 92, s. jetzt auch Weltuntergangsvorstellungen, Kyrkohist. Arsskrift 1924 S. 23) bereits erkannt, nur anders erklärt.

2 Die Zusammengehörigkeit von Gefängnisvernichtung und Heilskräftevermittlung mit dem Abstieg des Erlösers in den Hades zeigt deutlich Eph. 4, 8: *διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* (Ps. 68, 19 ist ausgezeichnet benutzt), *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις· τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς;* gehörte das Zitat zu dem gleichen Zusammenhang wie die Erweckerformel 5, 14?, (daß diese sich auf die im Fleische Wandelnden bezieht, zeigt ja deutlich die Fortsetzung *Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε;* auch in der alchemistischen Fassung, auf die Reitzenstein hingewiesen hat, HM² 165, N. G. G. W. 1919 S. 18: *Ἔγειραι ἐξ Ἅιδου καὶ ἀνάστηθι ἐκ τοῦ τάφου καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ . . . τοῦ σκότους· ἐνδέδυσαι γὰρ πνευμάτωσιν καὶ θείοσιν, ἐπειδὴ ἔφθακεν καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἀναστάσεως· καὶ τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς εἰσῆλθεν πρὸς σέ*, Berthelot, Les Alchimistes grecs 296, 4, finden wir Hades und Grab bildlich gebraucht für das Dunkel des Diesseits). Eph. 6, 12 ff. haben wir zudem die charakteristische Schilderung des Kampfes gegen die *κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου* mit den Waffen der Tugenden.

des Kausalnexus und des Karman[1]. Man vergegenwärtige sich nur die Formeln und Riten der altchristlichen Taufrituale[2]. Die Stelle des Erleuchtungs-Erlebnisses, das Abstieg, Kampf und Sieg des Soter versinnbildlichen, vertritt im Christentum ja die Taufe *(φωτισμός)*. Den Taufeid des Christen bezeichnet Cyrill v. Jerusalem als „die Lösung der alten Verträge mit dem Hades“[3]. Ist damit zunächst schon die Gleichung

1 Pistis Sophia 185, 1 u. 191, 4 Schmidt führt als *ἀντίμιμοι πνεῦμα* (s. oben S. 26, 2) das Karman die Seele zu der Richterin, der Lichtjungfrau. Vgl. den Auszug aus einer jüdisch-koptischen Apokalypse des 1. vorchr. Jahrh. bei F. X. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis 1918 S. 138 f.: „ich fand alle meine Sünden von ihm (dem *κατήγορος*, vgl. Apok. 12, 10 den engen Zusammenhang der Verklägervorstellung mit dem Drachen) aufgeschrieben (in dem *χειρόγραφον* in seiner Hand), ohne daß ein lügnerisches Wort darunter war“. Ausgezeichnet erklärt der Karmanbegriff, daß der widergöttliche Versucher und Verführer zugleich der Ankläger und Strafeinforderer beim göttlichen Gericht ist und daß auf seinem Schuldschein keine falsche Buchung sich findet.

2 Aus den von Dölger a. a. O. S. 4 f. herangezogenen Stellen aus frühen Taufritualen ist wegen des Durchscheinens der ursprünglichen Vorstellung wichtig Ps.-Dionys. Areop. De eccl. hier. II 3 § 5: *ὅπερ ἡ τῶν συμβόλων παράδοσις ἱερῶς αἰνισσομένη* (daß nämlich durch die Zeremonie die Seele dem Einen gleichförmig werde), *τὸν προσιόντα τὴν οἱον προτέραν ζωὴν ἀπεκδύσασα καὶ μέχρι τῶν κατ᾽ ἐκείνην ἐσχάτων σχέσεων ἀπολύσασα, γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον ἵστησι πρὸς δυσμὰς ἀφορῶντα, καὶ τῇ τῶν χειρῶν ἀπώσει τὰς τῆς ἀλαμποῦς κακίας ἀναινόμενον κοινωνίας, καὶ τὴν ἐγγενομένην αὐτῷ τῆς ἀνομοιότητος ἕξιν ὥσπερ ἐκπνέοντα . . .* und Basilius, Kanon 105: „Danach soll der Täufling sein Angesicht nach Westen wenden und dem Diabolus mit folgenden Worten entsagen: Ich verwerfe dich, Diabolus, verwerfe deine *φαντασία* (vgl. Nidāna Nr. 3 „Die Erschaffungen der Phantasie“), verwerfe deine Organe, alle deine satanische Dienerschaft . . . verwerfe alle deine satanische Kraft, welche im Irrtum besteht . . .“

3 Cat. myst. I 9, Dölger 120. Wertvoll für die Grundvorstellung der Hadessymbolik ist Euseb. Hist. eccl. I 13, 20: *καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα* (den Ausdruck *φραγμός*, der offenbar technisch gebraucht wird für die Weltklammer des Kausalnexus, verwendet auch Ignatius Trall. 9, 4, rec. longior, J. Kroll, Descensus ad inferos 32, 1: *„ἔσχισεν τὸν ἀπ᾽ αἰῶνος φραγμὸν καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσεν“*). In der mandäischen Gnosis spaltet Mandā d'Haijē das 'Firmament', öffnet der Seele die Türen, verjagt die Sieben und gibt ihr Licht und Krone (= Weisheit und Tugenden), IEM 54). Daß ein verhängnisvoll geschlossener Zusammenhang gelöst werden muß, damit die Seele befreit werde, geht auch aus De nat. bon. 44 hervor: „hoc modo vinculum pessimarum cogitationum earum (der zwölf Archonten) solvitur, vivaque anima, quae eorundem membris tenebatur, hac occasione laxata evadit . . .“, obwohl Augustin hier wieder die nicht hergehörige Vorstellung von den Organismuskräften hineinwirrt. — Mit aller Bestimmtheit erklärt die griechische Baruchapokalypse 5 (Kautzsch, Apokr. u. Ps. Epigr. II S 452): „Sein (des Drachen) Bauch ist der Hades“. Weitere Belege bei H. Schmidt, Jona, im Kapitel über die Höllenfahrt, S. 172 ff. und

Teufel und Hölle bestätigt, so hat der zugehörige Ritus der *ἀπόταξις τοῦ σατανᾶ καὶ πρὸς τὸν Χριστὸν σύνταξις* (Cyrill, Cat. myst. I 8, Dölger S. 4)[1] noch durchsichtig erkennbar seinen Sinn in der vorausgesetzten Bindung des Menschen an den Hades und in der Notwendigkeit seiner Neuverbindung mit den Heilskräften der Gottheit. Hölle oder Teufel ist das Korrelat zum Totsein, es ist die Macht der bis zur Unkenntlichkeit diskreditierten Welt; den von ihr noch nicht gelösten Unerweckten gilt der Ruf des Erlösers[2]. So stehen die beiden Motive, die sich zum christlichen Höllenfahrtsmythus verbinden, die Predigt an die 'Entschlafenen' und der Kampf des Lebensfürsten mit dem Tode, die Bousset ihres verschiedenen Ursprungs halber trennen zu müssen meinte (Kyrios Christos S. 34), wohl dennoch in festem Zusammenhang; sie entsprechen dem Doppelten, das in der orientalischen Soteriologie gefordert wird: Erkenntnis und

Clemen, Niedergefahren zu den Toten 180. — In Ergänzung dazu wäre dann noch auf einen byzantinischen Bildtypus hinzuweisen, den uns wieder die Kunst der Athosklöster erhalten hat, und den das Malerbuch vom Berge Athos § 434 S. 379 Schäfer beschreibt. Dargestellt ist die „seelenrettende und zum Himmel führende Leiter"; den aufsteigenden Mönchen setzt Christus einen Kranz aufs Haupt (vgl. oben S. 134 f 2), unter der Leiter befindet sich ein großer Drache, der alles verschlingende Hades. Ebenda, § 220 zertritt bei seiner Taufe Christus (nach Ps. 73, 13) die Schlange.

1 Im Vorraum des Baptisteriums findet, vor dem Taufakt, die feierliche Absage an den Teufel unter Wegstoßen der Hände nach Westen zu statt mit den Worten „*ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ τῇ πομπῇ σου καὶ τῇ λατρείᾳ σου*" (Dölger 121). Den eigentümlichen Ausdruck *πομπή* (zuerst gebraucht in den Canones des Hippolyt XIX 119: Renuntiare Satanae et pompae ejus toti, Reinach, Cultes, Mythes et Religions I 362) verwendet auch Zosimus (Berthelot, Les alchimistes grecs p. 229: *τοὺς τοιούτους δὲ ἀνθρώπους ὁ Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ φύσεων ἐκάλει ἄνοας, τῆς εἱμαρμένης μόνον ὄντας πομπάς, μηδὲν τῶν ἀσωμάτων φανταζομένους* . . . Reitzenstein, Poimandres 102. Das glänzende Bild, das sich dem des Tanzes um das goldene Kalb würdig zur Seite stellt — nachmals hat es einen Petrarca zu seinen 'trionfi' inspiriert —, läßt dort auf den Satan, hier auf die *εἱμαρμένη* bezogen, keinen Zweifel, daß es sich in beiden Fällen um die gleiche Vorstellung, um die im Kausalnexus den Menschen verlockende Sinnenwelt handelt. Satan und Heimarmene sind ein und dasselbe. Chrysostomus (Cat. II ad illum. 5) deutet 'den Pomp des Satan' im Sinne seiner Zeit sehr richtig als Theater, Zirkusrennen, Laster, abergläubische Beobachtungen von Vorbedeutungen usw. und empfiehlt dementsprechend, vor jedem Gange auf den Markt, wie überhaupt jedem Verlassen des Hauses, vor jeder Berührung also mit der Welt, jene apotropäische Absageformel zu wiederholen (Dölger 121).

2 Die Terminologie ist auch im Christentum beibehalten: „*ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστιν τὸν διάβολον, καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους, ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.* Hebr. 2, 14 f.

Wesenswandlung[1]. Gerade Bousset aber hat auch schon ausgesprochen, daß die Theorie von der Höllenfahrt Christi auf die Gnosis zurückgeht. Innerhalb der Gnosis unterscheidet er dann von den Fällen, in denen die Herabkunft des Erlösers auf die Erde die Stelle des Höllenabstiegs einnimmt, solche, in denen der 'Mythus der Hadesfahrt' rein zum Ausdruck kommt (Hauptprobleme S. 255—259). Wir können jetzt, was die Genesis desselben anbetrifft, den Unterschied fallen lassen (vgl. Reitzenstein IEM 92), werden aber auch die Bezeichnung 'Mythus' lieber ersetzen durch 'Symbolik'. Als Symbolik, die — zunächst ganz unabhängig von einem Sterben des Erkenntnisträgers — das Werk der Erlösung veranschaulicht, hat die Gnosis das eindrucksvolle Bild übernommen. Religionsphilosophische Lehre liegt ihr zu Grunde. Schon der alte Schlauch, in den das frühe Christentum neuen Wein goß[2], hatte einst einen Trank des Lebens gespendet[3].

1 Daß auch dem sakramentalen Ritus der Taufe in der Gnosis dieses Doppelte anhaftet, erregt im Agnostos Theos S. 102 das berechtigte Erstaunen Norden's. Ohne die Mischtradition von Sāṃkhya und Buddhismus ist Clemens A. Exc. ex. Theod. 78: *ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἦμεν, τί γεγόναμεν* ... tatsächlich nicht zu verstehen. (Die hermetische Taufe im *κρατήρ* (Corp. Herm. IV 4 p. 35 Parthey) steht allerdings der Idee von der Wesenserneuerung noch ganz fern; hier handelt es sich nur um den erlösenden Akt der Erkenntnis, und zwar eher noch im Sinne der Upaniṣad's als in dem des Sāṃkhya.)

2 Hier wird der symbolische 'Tod' zum physischen, und der Kampf mit ihm erwirkt die Auferstehung. Dem Christen verbürgt die Taufe, das Mitsterben mit Christus, das Mitkämpfen gegen den Satan und das Mitsiegen über ihn, die Auferstehung. Dennoch wirkt aber gerade in der Taufe, wohin sie ja ihrem Wesen nach auch gehört, die *ἀνακαίνωσις*-Dogmatik (neben der Wiedergeburtsdogmatik) bedeutsam fort, wie die Phraseologie der alten Taufformulare und der patristischen Taufpredigt zur Genüge beweist. Der Durchzug durchs Rote Meer wird Prototyp der Taufe (schon 1. Kor. 10, 2 f.), obwohl als Analogon zum Taufwasser das Meer gerade nicht dienen kann; Ps. 113 wird Taufpsalm. Dabei gilt: *ἡ θάλασσα εἶδε καὶ ἔφυγεν* von dem Meere Finsterniswelt, das dem Lichtgesandten nicht stand zu halten vermag, und: *ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω* (v. 3) von dem Weltstrom mit dem Drachen, dem Christus bei seiner Taufe den Kopf zertreten hat (Syr. Taufordnung des Severus, Höfling, Sakrament der Taufe I 466 f., s. auch 459 die praefatio vor der Wasserweihe im gallischen Formular: confringat et conterat super has aquas caput draconis", R. Michel ZMR 37, 124, vgl. oben S. 13 f. 3). Dieser Bildersprache der Taufliturgie scheint das 'Fliehen' des Todes in den christlichen Descensus-Berichten entnommen, denn als Meer Welt oder Strom Welt mit dem Drachen (vgl. den „furchtbaren Jordandrachen" Cyrill cat. III 8) sind rotes Meer und Jordan (letzterer bis zur Reinigung durch Christi Taufe) in diesem Zusammenhange identisch mit Satan oder Hades.

3 Man wird keine Vergleiche anstellen, aber Trost wollten auch die asiatischen Erlösungslehren bieten. „The Buddhas let go forth, each in his own field, a deep sublime, wonderful voice. And to the ignorant creatures who are oppressed with

Symbolisch verstanden, fügt die Ode Salomonis, von der wir ausgingen, sich der großen gnostischen Tradition vom Kampf des Lichts gegen die Finsternis sehr genau ein. Gleich der Eingang „die Hölle sah mich und ward schwach“ hat sein Gegenstück in dem Ohnmachtsempfinden, das bei Aśvaghoṣa (XIII 4) Māra, den Kāmadeva (Dämon der Begierde), überkommt, als er den Buddha unter dem Bodhibaume im Ersinnen der erlösenden Erkenntnis begriffen sieht. „This sage, wearing the armour of resolution and having drawn the arrow of wisdom with the barb of truth[1], sits yonder to conquer my realms, hence is this despondency of my mind. If he succeeds in overcoming me and proclaims to the world the path of final bliss, all this my realm will today become empty“ [2].

toils and distressed in mind by birth and old age, they announce the bliss of rest, saying: „This is the end of troubles, O monks“, heißt es Saddharma Puṇḍarīka I p. 10, und wenn das schmerzdurchwühlte 4. Buch Esra (8, 52 ff.) den Begnadeten mit dem Ausblick auf kommende Herrlichkeit aufrichten will, greift es, ihn zu trösten, nach der fremden Soteriologie des Ostens: „denn für euch ist das Paradies eröffnet, der Lebensbaum gepflanzt, der zukünftige Aion zugerüstet, die Seligkeit vorherbestimmt, die Stadt erbaut, die Heimat auserwählt, die guten Werke geschaffen, die Weisheit bereitet, der Keim (die ‘untere Wurzel’?) vor euch versiegelt, die Krankheit vor euch getilgt, der Tod verborgen, der Hades entflohen, die Vergänglichkeit vergessen, die Schmerzen vorüber; aber des Lebens Schätze sind euch am Ende offenbar“ (Gunkel bei Kautzsch, Ps. Epigr. II S. 386 f.).

1 Eine durch die nämliche Tradition bestimmte Vorlage muß Eph. 6, 11 ff. vorgelegen haben: *ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (die sieben Archonten des Sāṃkhya und die zwölf des Buddhismus in der Gesamtheit). *διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ . . . στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι* (vgl. die eingehende Schilderung vom Pfeile Māra's bei Aśvaghoṣa v. 1051 ff.: „fressenden Giftes voll ist dieser Pfeil und gefährlich tückisch, wo den Feind er treffe. Sieh her, mit voller Kraft spann' ich den Bogen. Ist's möglich, daß du keine Angst vor diesem furchtbaren Pfeil empfindest und nicht zitterst?“), *καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε, καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος . . .*“. Die frostige Allegorik, der wir schon bei dem Kampf gegen den Ahaṃkāra begegneten (oben S. 36, 2), ist ein altes Inventarstück der priesterlichen Scholastik im Feuerkult; bereits Atharvaveda V 18, 8 f. wird die geistliche Zaubermacht des Brahmanen mit der Ausrüstung des Bogenschützen eingehend verglichen.

2 Das ist auch das Ergebnis des Überfalls, den Māra — hier haben wir das Urbild zur Versuchung des hlg. Antonius — mit seinen drei Töchtern Triṣṇā, Aratī und Ratī (Begierde, Mißvergnügen, Lust) und seiner ganzen Schar (die Formen der

„Als die Welten mich sahen", spricht Johannesbuch 221, 6 der 'fremde Mann', der Erlöser, „gerieten sie in Furcht, und es erbebte die Gottheit des Hauses. Rûhā (= Prakṛti) fiel von ihrem Thron, und alle Welten zerstreuten sich (der Zusammenhang der Nidāna's löst sich auf). Noch Prudentius läßt beim Erscheinen des Sternes Christi die Tierkreiszeichen erbeben und fliehen, ihnen voran die Drachenschlange, den Teufel (Apotheosis 615 ff., Maaß, Tagesgötter in Rom S. 27); dadurch, daß Ignatius, ad Ephes. 19, Sonne und Mond und alle Sterne in *ταραχή* geraten läßt, als der Stern Christi erstrahlt (Gebhard und Harnack; bei Migne ist es die *σοφία κοσμική*!), ist die Bestimmtheit der Vorstellung verwischt; daß es sich jedoch um den Zodiakus und die Kette der Leidträger handelt, geht auch hier deutlich aus dem Folgenden hervor: *ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς ἐφανίζετο κακίας, ἄγνοια καθηρεῖτο ἡ παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο* (Gebhard und Harnack; *ἀγνοίας ζόφος διεσκεδάννυτο . . . τυραννικὴ ἀρχὴ καθηρεῖτο . . .* Migne) . . . *ἔνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.*"

Nidāna's und speziell der Weltanhänglichkeit sind objektiviert zu Dämonen mit Gesichtern von Eseln, Tigern, Bären usw., in Gestalt von Hyänen und Löwen, mit Blicken glühend wie Schlangengift) auf den in tiefstem Sinnen versenkten Buddha unternimmt (Aśvaghoṣa XIII 19, 52, 50). Mit fünferlei Waffen dringen sie auf ihn ein, aber die Steine, die sie schleudern wollen, lassen sich nicht heben, die Geschosse fallen zu Boden oder bleiben schweben im Raume (v. 37 ff.); unangefochten, unberührt sitzt der 'Leidenschaftslose' da, und Māra „having seen the unshaken firmness of the great saint, departed dispirited and broken in purpose (?) with those very arrows by which, O world, thou art smitten in thy heart (v. 70). An dem Verhalten Buddha's, „den die Lüste wirkungslos umsprühn" (Dhamma-Worte 401 S. 89 Franke), an seiner vollständigen Unberührbarkeit (= *ἀπάθεια*) sehen wir, wie der Kampf des Erlösers gegen das Untier Welt ursprünglich gedacht ist. Vor dem rein passiven Widerstand, dem der Charakter der Waffen Buddha's entspricht, prallen alle Angriffsversuche des persönlich gedachten Kausalnexus machtlos ab. „So kann kein Angesicht, kein Ton, kein Duft, kein Saft, kein Tastergriff, kein Wohlgefühl, kein Wehgefühl, den Unfaßbaren fassen je" (Lieder der Mönche G.B. v. 643 f. S. 188 Neumann). Das Bild des zurückfliegenden Geschosses ist typisch für das vergebliche verlockend In-Aktion-Treten des zwölfgliedrigen Verführers. Was der buddhistische Erlöser an Wehr gegen ihn ausspielt, ist nur die Weisheit seiner Erkenntnis. Alles Waffenklirren, aller aktive Kampf ist Symbolik. Daneben erhält aber auch hier (später?) die ethische Dekade ihre Stelle: „it behooves me to make the Ten Perfections my shield and my sword, and to strike a blow with them that shall destroy this strong array", sagt in der Einleitung der Jātaka's I H. C. Warren, Buddhism in Translations p. 78, Buddha, als Māra mit seiner bewaffneten Schar — hier ist auch von feurigen Pfeilen die Rede (s. oben Ephes. 6, 16) — erscheint. (Die *ὅπλα ἀδικίας* und die *ὅπλα δικαιοσύνης* Röm. 6, 13 werden dem buddhistischen Redetypus nachgebildet sein).

Dieser 'Tod' ist es, dem „Füße und Haupt schwach werden'. Solange die avidyā herrscht, sind Kopf und Schwanz der weltumklammernden Schlange unlösbar fest ineinander verschlungen, die vidyā beginnt sofort, den Zusammenhang zu lockern, und ein Glied nach dem andern löst sich, sobald an der Verbindungsstelle der Durchbruch erfolgt ist[1]; das Antlitz der vidyā kann der Kausalnexus nicht ertragen. „Gift und Galle ward ich ihm", sagt der Erkenntnisträger. Gift und Galle gehören freilich zu den Charakteristika des Kausalnexus; als Schlange spritzt er Gift, und sein Wesen ist Bitternis. Der Täufling löst 'die durchaus bittre Freundschaft' mit dem Satan[2] auf; auch die 'bittere Notwendigkeit' der Mithrasliturgie zeigt, daß 'Bitterkeit' — offenbar im Gegensatz zur 'süßen' Lehre der Erkenntnis —[3] das Merkmal der Heimarmene ist, und die

1 Daher stets (mit Bezugnahme auf Ps. 106, 16) der Nachdruck auf dem Zerbrechen der Tore (viele Belege bei J. Kroll, Descensus ad inferos 8 ff. u. öfter; s. auch Firm. Mat. De err. prof. rel. 25, Clemen, Niedergefahren zu den Toten 180: „durae legis necessitatem calcata morte prostravit . . . fregit claustra perpetua, et ferreae fores . . . collapsae sunt"), und daher die Notwendigkeit, der Schlange das Maul nicht nur aufzubrechen, sondern durch Aufstellen einer Lanze, durch Einziehen eines Ringes, auch offen zu halten, vgl. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 43 ff.

2 Nikolaos Kabasilas, Migne, P. G. 150, 528 D, Dölger 14. Alles Glück der Weltbejahung ist dem indischen Pessimismus Betrug. „Der bittre Kelch vergibt sich süß, | Der Schmerz verlarvt sich gern in Lust; | Wie Honigseim die Schneide schminkt, | Wird schnöde Maske nicht gemerkt" (Lieder der Mönche 737), „der heimlich unser Feind, als Freund verkleidet" (Fo-so-hsing-tsan-ching v. 1813). Diese Antithese gehört zur Charakteristik des Māra in der buddhistischen Predigt. Verquickt mit der Sāṃkhya-Vorstellung von der materiellen Seele finden wir sie wieder in der Hermetik. „Zunächst aber mußt du zerreißen das Gewand, das du trägst, das Gewebe der Unwissenheit, die Stütze der Bosheit, die Fessel der Vergänglichkeit, die dunkle Hülle, den lebendigen Tod, den fühlenden Leichnam, das umhergeschleppte Grab, den Dieb (vgl. oben S. 32, 1 u. 85, 4) im Hause, den, der da haßt in seiner Liebe und neidet in seinem Haß" (Kap. VII, nach Jakoby, Schiele's Rel. gesch. Volksb. 1910, dritte Reihe 12 S. 33). Aber auch 2. Kor. 11, 14: „denn der Satan selbst nimmt die Maske des Engels des Lichts an" könnte Fortbildung dieser Phraseologie sein, und der Eros im Märchen der Psyche wird in der orientalischen Grundform die Maske des furchtbaren Ungetüms dargestellt haben, dem die Seele verfallen ist. (Ob die platonische Eros-Idee die Umbiegung der Eros-Vorstellung im griechischen Märchen veranlaßt hat?)

3 „Das süßer denn der Unsterblichkeitstrank (seiende) göttliche weise Wissen" T II D. 171 Man. I S. 26, s. auch Ode Sal. 28 (IEM 91): „ihre (der Bedrücker, die wie tolle Hunde den Menschen umringen) Bitterkeit ertrug ich durch meine Süßigkeit, und ich bin nicht untergegangen, weil ich nicht ihr Bruder war, denn auch meine Abstammung war nicht wie die ihrige (wieder die Verquickung von Buddhismus und Sāṃkhya!)" u. 38, 8: „alle Gifte des Irrtums und die Schläge, von denen man glaubt,

alchemistische Geheimsprache, die den religiösen Umwandlungsgedanken überträgt auf die Lehre von der magischen Verwandlung der Stoffe, redet formelhaft von der δράκοντος χολή[1]. Die zunächst befremdende Idee, daß der Erlöser, dessen Wesen Süßigkeit ist, dem 'Tode' Gift und Galle wird, ist aus der Anschaulichkeit gewonnen, mit der der soteriologische Kampf vorgestellt wird: „So wurden all die mannigfachen Wesen (nidāna's)", die den werdenden Buddha unter dem Bodhibaum bedrängen, „durch ihre eignen Waffen wund geschlagen". Wie das Motiv vom zurückfallenden Pfeil zeigte (oben 140, 1), finden an dem Erkennenden die Leiderreger keinen Angriffspunkt für ihre Leid-Attacken; mit der Unempfänglichkeit des zu Täuschenden bricht das Wesen der Illusion in sich zusammen. „Jener Stein . . . nach ihrer Richtung kehrte zurück, ihre Köpfe . . . zermalmte er, sein Pfeil zurück abgleitend seine eigne Lebensader traf: der Dämon starb auf diese Weise", sagt genau entsprechend das uigurische Fragment aus Idiqūt-Schahri (A. v. le Coq, Berl. Sitz.-Ber. 1908 S. 400 f. Z. 10 u. 7).

Die Folge des passiv gewonnenen Sieges ist: „Der Tod spie mich aus". Nach einer der Formen der Erlösungssymbolik[2] spielt der

daß sie die Süßigkeit des Todes seien", zeigt die „vollkommene Jungfrau", die Weisheit, dem Dichter. — Ähnliche Gegensätze der Soteriologie, wie süß und bitter, sind Wohlgeruch und Gestank (Zum 'Duft der Gnosis' s. Reitzenstein HM² 245 ff., viel Material auch bei E. Lohmeyer, Vom göttl. Wohlgeruch). Auch hier stellt die Dogmatik alle Empirie auf den Kopf: den armen Aussätzigen läßt sie lieblich duften, den reichgeschmückten Weltling stinken, s. soeben W. Bang, Ungar. Jahrb. V Heft I. Übelriechend sind daher auch z. B. in den 'Fischerstücken' des mandäischen Joh.-Buchs die dem Seelenfischer, dem Erlöser, gegenüberstehenden seelenfangenden Fischer in den 'Sümpfen des Truges', die 'schwarzgekleideten' (157, 3), die 'giftmischenden' (159, 7, die 'stinkigen' Fischer (146, 5, vgl. Bodhicaryāvatāra, Der Eintritt in den Wandel der Erleuchtung, übers. v. R. Schmidt 1923, VII 4: „Von den Jägern (= Fischern) 'Leidenschaften' aufgespürt, bist du in das Netz der Wiedergeburten gegangen: merkst du auch jetzt noch nicht, daß du dem Tode in den Rachen gelaufen bist?"). Ganz durchsichtig heißt es 160, 9 f. „Wohl dem, der sich aus den Krallen derer befreit, die Fische fangen; wohl dem, welcher sich von den Männern befreit, welche die Tibil (der Vergänglichkeit! 145, 13) hüten; fort, fort, ihr Planeten — wir dürfen in ihnen die materiellen Organe des Sāṃkhya erkennen —, seid ein Anteil eurer eignen Häuser!"

1 Berthelot, Alchemist. Lexikon 6, 23 u. 15, 8, s. Reitzenstein HM² 251.

2 Vielfach handelt es sich einfach um die Besiegung und Tötung des Drachen wie in der Legende vom hl. Georg. Hierher gehört der Kampf des Adamas Lumière, des dritten der manichäischen Weltverwaltungsgötter („et alterum adamantem heroam belligerum dextra hastam tenentem et sinistra clipeum" Aug. c. Faust XV 6 s. oben S. 46): „Adamas Lumière fut envoyé contre elle (das aus der Sünde der Archonten

Kampf des Weisheitsträgers sich im Innern des Untieres Welt ab. Schon im Buche Jona liegt sie unmißverständlich vor, schon Jona ist der Soter. Das stürmende Meer der Welt, der Absturz des Gesandten in dasselbe, das Verschlucktwerden von dem Tier, das die Hölle Welt ist, das Ausgespieenwerden als der vorbildliche Sieg des Gesandten über die Mächte des Todes, die Bußpredigt an die Niniviten als der Ruf des Gesandten, das sind klar die Elemente jener Soteriologie. Warum der Bericht des Kampfes hier fehlt, wird sich noch erklären; ergänzen können wir ihn einstweilen aus der Parallele der mandäischen Gnosis, aus dem Bericht von Hibil Ziwā's Höllenfahrt (s. Genzā r. Brandt, Mand. Schriften 150). Der Riese Krum, der hier das Höllentier vertritt und den Lichtgott verschlingt, muß ihn wieder ausspeien, „denn es waren zerschnitten worden seine Eingeweide . . .“ Hibil Ziwā hatte im Innern des Unholds von seinen Waffen Gebrauch gemacht, er steckte nämlich „in einem Futteral von Schwertern, Säbeln, Spießen, Messern, Klingen“. Wir dürfen sagen, das ist die buddhistische Ausrüstung des Weisheitsträgers, seine hier wie im System der Dreizehnerreihen fünfteilig gefaßte symbolische Wehr, die Erkenntnis. Jedenfalls wird die Deutung sehr nahe gelegt durch das buddhistische Märchen vom Prinzen Fünfwaffe (übers. von Else Lüders), obwohl der Redaktor des betreffenden Jātaka (Nr. 55) etwas Verwirrung in den ursprünglichen Sinn gebracht hat. Prinz Fünfwaffe, der, wie der Name sagt, im Besitz von fünf Waffen ist — ein berühmter Lehrer in dieser Waffenkunst, bei dem er sie erlernte, hat sie ihm übergeben, auch war ihm besondere Fertigkeit im Gebrauch derselben schon bei der Geburt geweissagt —, bleibt bei der Begegnung mit einem im Walde hausenden Dämon Klebehaar mit Kopf, Händen und Füßen an diesem hängen; doch auf die Drohung des Prinzen hin: „ich habe eine diamantene Waffe im Leibe, sie wirst du nicht verdauen können, sondern sie wird dir die Eingeweide zerschneiden und so deinen Tod herbeiführen“ gibt dieser ihn erschrocken frei. Das Märchen stellt es so hin, als sei diese Waffe noch eine letzte Zuflucht des Prinzen; die fünf Waffen, die ihm der inneren Logik nach zum Siege verhelfen müßten,

entstandene 'Untier'), lui livra bataille et la vainquit“, Theod. b. Khōni Cumont RM 39. Im weiteren Sinne ist jeder, der die Welt überwunden hat, oder der das Heilsgesetz bringt, ein Besieger des Drachen. So kann Origenes von einer Hadespredigt des Moses, Johannes und Paulus reden, Clemen a. a. O. 180, s. auch J. Kroll a. a. O. 52, 3 und Reitzenstein IEM 125, 2; bereits die Orphik muß mit dem süßen Spiel des Orpheus die Vorstellung des Erlöserrufs in der Unterwelt verbunden haben. Wenn, wie beiläufig erwähnt, beim Aufsteigen zum Himmel Perpetua dem großen Drachen unter der Himmelsleiter auf den Kopf tritt (Passio Perpetuae 4; vgl. oben S. 137 f. 3), so gibt der kleine Zug die Formel für die ganze Legende.

läßt es ihn zwar zuerst verwenden, doch vergeblich; sie bleiben wie dessen fünf Körperteile an den Haaren des Dämon hängen[1]. Die diamantene Waffe ist aber klärlich mit den fünf Waffen identisch[2]. Es ist die Erkenntnis, die Weisheit; ob als einfache göttliche Kraft gefaßt oder als fünffache, das fällt, wie wir durchweg in der Pentadenmystik feststellen

1 Bei der Proskynese spricht der Buddhismus technisch als von dem 'fünffachen Kontakt' (mit der Erde) „such that the forehead, elbows, waist, knees and feet rest on the ground" (Childers, Pali Dict.); er kennt auch die Höllenstrafe der 'fünffachen Fessel', bei welcher glühende Eisenstäbe durch Hände, Füße und Brust gestoßen werden, Majjhīma Nikāya 3, Kirfel a. a. O. S. 199. Sie ist offenbar die Vergeltung für das auch im Dhammapada v. 370 begegnende 'fünffache Haften' an den Dingen durch Lust, Haß, Verblendung, Wahn, dogmatische Ansichten (ursprünglich natürlich nur das Gleichnis für das Haften, das vor dem Haften warnen sollte). Nimmt man hinzu, daß im kosmischen Organismus die Bäume als Haare gelten (Ṛgv. I 65, 4; V 41, 11; Ś. Br. VII 4, 2, 12 ff.; Bṛh. Ār. Up. I 1, 1), daß die Glieder des Prinzen also an dem bösen Baum der avidyā hängen bleiben, und daß ferner das gleiche Wort *vana* Wald und Begehren bedeutet (Franke, Dhamma-Worte 80, 1 zu v. 344: „Wer lustbefreit, nach Lust doch wieder schmachtet, | Wer, kaum dem Wald entronnen, waldwärts wieder trachtet"), so wird die Waldteufelsymbolik vollkommen durchsichtig.

2 Erleuchtung und, als deren Wirkung, Widerstandskraft bedeutet die diamantene Waffe. Vgl. die Kampfausrüstung des Königsohns mit 'eisenzerschneidenden Diamanten' im Lied von der Perle, Thomasakten 108 Bonnet. (Die 'eiserne' Keule des Erlösers in der mandäischen Gnosis erklärt sich wohl aus der Absicht, die Waffe dem Angriffsobjekt, der 'eisernen' Mauer des Kausalnexus, anzupassen. Hier im Joh.-Buch der Mandäer ist der Erlöser selbst ein 'Eisenwerk'; er ist der 'Eisenschuh', der die Finsternis niedergetreten hat (149, 5 und 165, 26); „sieben eiserne Mauern sind um ihn gelegt" Mand. Lit. 23; ist nicht hier auch der kaum richtig verwandte 'Eisenstab' Apok 12, 5 einzureihen?). — In der Vorstellung der religiösen Waffen ist wiederum noch ein gut Stück Agnitheologie aus dem alten Feuerkult lebendig. Ursprünglich ist Agni, das Feuer, selber die sakrifikale Waffe; zu vergleichen ist das türk. manichäische Frgm. I I 8, A. v. le Coq Man. II p. 20: „da spaltete Chormuzta, der Gott, indem er den Feuergott zur Axt machte, des Dämonen Haupt; jenen Feuergott auch einer siebzig Myriaden Meilen (langen) Lanze ähnlich machend das Haupt mit der Lanzenspitze . . ." Das entspricht etwa der Auffassung Agni's im Ṛgveda und in den Brāhmaṇa's. Vṛtra, der mythische Drache, wird durch Agni (als Blitz) von Indra verbrannt, Ś. Br. XI 1, 5, 7, „wie einer Lanze Zahn . . . von starkem Munde wie eine scharfe Axt" IV 6, 8, „der nicht aufzuhalten wie eine geschleuderte Waffe, wte das himmlische Geschoß, Agni ißt mit scharfen Kiefern, wie ein Kämpfer die Feinde bewältigt er das Holz" I 143, 5. In den Brāhmaṇa's begegnet dann bereits der Typus der fünf Waffen, auch an Agni anschließend. „Agni Vaiśvānara (= der in allen Seiende), possessed of five destructive weapons, is the Purohita (= Hauspriester der Könige; die Stelle macht Propaganda für diese den Brahmanen sehr einträgliche Institution); with these he keeps enveloping the king as the ocean the earth", Aitareya Brāhmaṇa VIII 24 f. Keith.

konnten, zusammen. Der Dämon Klebehaar ist die personifizierte Weltanhänglichkeit, Prinz Fünfwaffe könnte ihm — zur Tat kommt es hier nicht — das Innere zerschneiden, er ist ja im Besitz der lichtblitzenden Erkenntnis. Wie ihn der Dämon frei gibt, so wird Hibil Ziwā ausgespieen, als er mit Schwertern, Säbeln, Spießen, Messern, Klingen, oder mit anderen Worten: der diamantenen Waffe der Weisheit, in den Riesen Welt eindringt. Das Ausspeien ist das Bild für das Machtloswerden der Hölle Welt[1]; der Einsicht, daß sie das Leiden ist, der Erkenntnis, daß man sich von ihr lösen muß, gegenüber wandelt ihre Anziehungskraft sich ins Gegenteil[2].

Dem Verfasser des Buches Jona war der Kampf, die Selbsthilfe, als religiöses Rettungsmittel vielleicht anstößig. Der jüdische Prophet dankt die Rettung aus dem Untier dem Gebet zu seinem Gott. Anstatt daß der Soter der Menschheit den Erlösungskampf vorkämpft, betet er ihr gläubiges Gottvertrauen vor. Der eigentliche Retter ist der Gott der Psalmen. Aus dem Kampf des Soter wird auf diese Weise fast eine Dublette zur Rettung des Urmenschen. Weil das Motiv des Hilferufs, das zu diesem gehört[3], der jüdischen Religiosität besser entsprach als der

1 Der drastische Ausruf des Theodorus Prodromus, H. Schmidt, Jona 177: *Ναὶ λὰξ ἐνάλλου τῷ θανάτῳ, Χριστέ μου. ναὶ πλῆττε τὴν ἄπληστον ᾅδου γαστέρα, ἕως ἂν, οὓς πέπωκεν, ἐξαναπτύσῃ* bewahrt bei völlig veränderter Auffassung getreu das ursprüngliche Bild.

2 Dichterisch lebendig schildert die 22. Homilie des Aphraates, Schmidt, Jona 172, die Wirkung des Erlöser-Abstiegs auf den hier 'Tod' genannten Herrscher der Finsternis: „Alsdann saßen die Mächte seiner Finsternis in Trauer, weil der Tod von seiner Herrschaft gestürzt wurde. Und der schmeckte die Arznei, die ihn tötete (Jesus ist ja 'der Töter des Todes'), seine Hände erschlafften, und er erkannte, daß die Toten leben und befreit würden von seiner Herrschaft. Und da er (Jesus) den Tod bedrängte durch das Rauben seines Besitzes, jammerte und schrie er bitterlich: »Gehe von meiner Wohnung hinaus und betritt sie nicht!« . . . Wie ein Mann, der Todesgift zu sich genommen hat, . . . die Speise erbricht, . . . das Gift aber seine Wirkung in den Gliedern zurückläßt, so daß nach und nach das Gefüge seines Leibes aufgelöst und zerstört wird . . .“

3 Man vergleiche den dreizehnfachen Gebetsschrei der Pistis Sophia, als sie sich in die Welt des Authades und der *ὕλαι* versetzt sieht, Cap. 32—57. (Sie ist der Puruṣa unter den Tattva's der Prakṛti, der Urmensch oder das lebende Selbst Mani's in der Finsternis, hier weiblich gefaßt [als Buddhi], weil auf die Figur des Soter die Gottvorstellung übertragen werden sollte. Verquickung von Sāṃkhya und Buddhismus [vgl. oben S. 35, 1.]) Dreizehnmal ruft sie zum 'Licht der Lichter'; und dieses Rufen wird gewertet als (dreizehnfache) *μετάνοια*. Es gilt also soviel wie Wesenswandlung (Vertreibung der finsteren Dodekade), folgerichtig wird ihr zum Schluß der Lichtkranz verliehen, c. 59. Das Rufen zur Gottheit, das im Manichäismus der Wesenswandlung durch die Gotteskräfte vorausgeht, tritt hier ganz ein für diese Wesenswandlung.

Kampf, für den die Gottnatur des Soter Voraussetzung ist, nimmt in dem jüdischen Verschlingungsmythus das Gebet ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κήτους (2, 3) die Stelle des Hades-Kampfes ein. Der spätjüdischen und altchristlichen Gebetsliteratur wird der Jona-Mythus daher zu einem Hauptparadigma für die wunderbaren Rettungstaten Gottes, und unter dieser Marke spielt er schon im ältesten Bildeikreis der altchristlichen Kunst in der Katakombenmalerei und der Sarkophagplastik eine bedeutende Rolle. Das kann uns indes nicht darüber täuschen, daß der ursprüngliche Sinn auch hier der Kampf gewesen ist. Im Buche Jona haben wir einen judaisierten Hadessieg des Erlösers[1].

Die seltsamste aller Verbindungen aber, die der Verschlingungsmythus eingegangen ist, ist die Übertragung des soteriologischen Kampfes auf den griechischen Heros Herakles. Ob die späte Interpolation der Ilias Y 145 ff., die den Kampf des Helden mit dem κῆτος bereits kennt, ihn auch im Sinne der orientalischen Allegorik versteht, wage ich nicht zu entscheiden. Bei Hellanikos jedoch fr 136 Schol. Il. Y 146, Lykophron 34, Diodor IV 32 und Apollodor II 5, 9 ff., 6, 4, 1 ff. kann kein Zweifel daran sein[2].

Dem κῆτος, das der erzürnte Poseidon an die trojanische Küste gesandt hat, soll die Königstochter Hesione zum Raube preisgegeben

Außerdem wird jedem der Gebete als 'Auflösung' ein entsprechender alttestamentlicher Psalm gegenübergestellt; damit wird die neue Soteriologie der alttestamentlichen Tradition einverleibt. Sie ist nur ein symbolischer Ausdruck für die eigene Gotteslehre.

1 Die Datierung des Buches Jona würde nach der neueren Forschung dem nicht im Wege stehen. Herr Prof. Löhr macht mich gütigst darauf aufmerksam, daß in E. Kautzsch' Übersetzung 1922 II S. 50 ca. 400—200 v. Chr. als Abfassungszeit zur Wahl gestellt wird, „die Sprache nötige, mehr an das Ende als an den Anfang dieser Zeit zu denken".

2 Preller-Robert 550 ff. Zu der hellenischen Herakles-Sage steht der κῆτος-Kampf nicht in Beziehung. Man hat ihn künstlich — nach v. Wilamowitz Her. I 31 f. in Kleinasien — mit dem homerischen Epos und der Argonautenfahrt verbunden. Seine Vermutungen über die näheren Umstände hat v. W. Ilias und Homer 84 f. dargelegt. Darf man indes mit dem Einfluß der orientalischen Soteriologie, vermittelt etwa durch die Orphik, rechnen, so erübrigt sich's vielleicht, den Gründen nachzuspüren, weswegen kleinasiatische Dorer nach dem Vorbild des Perseus-Andromeda-Mythus dem Herakles-Mythus diesen neuen Sagenzug hinzugedichtet haben sollten. Daß der mythische Perseus-Kampf das alleinige Vorbild abgegeben habe, bestreitet schon Schweitzer Her. 181, vgl. auch 114. Perseus bekämpft das Untier nicht in dessen Innerem, das Verschlingungsmotiv fehlt. Dieses aber, durch eine rotfigurige Vase Mon. d. Inst. V 9, 2 Preller-Robert 550, 3 früh bezeugt für die Heraklessage, ist doch wohl ein untrügliches Zeichen für die Beeinflussung durch die orientalische Erlösungs-Symbolik.

werden. Herakles, auf der Fahrt zu den Amazonen oder, nach anderer Lesart, zum goldenen Vließ, findet sie gefesselt am Gestade und wagt, um sie zu befreien, den Kampf mit dem Seeungetüm. Er springt ihm 'gerüstet' in den Rachen und zerschneidet ihm die Leber, „obwohl er brennend in dem Qualm des Kessels auf dieser flammenlosen Feuerstätte das Haar vom Haupt zu Boden rinnen spürte" (vgl. H. Schmidt, Jona 3 ff.). Das Kampf-Motiv vermissen wir hier nicht, dafür fehlt das des Ausgespieen-werdens. Vielleicht stand es einer Heldengestalt wie Herakles nicht an, vielleicht ist aber auch nur das Interesse an der Rettung des Soter — als solche wird die seltsame Form des Sieges wohl überall aufgefaßt sein — zurückgetreten gegen das Interesse an der Rettung der Jungfrau. Wer diese ist, lehrt uns das Märchen von Eros und Psyche verstehen. Denn wie von dem symbolischen κῆτος des Herakles-Mythus aus das 'Ungeheuer' des Apulejus uns faßbar wird, das, 'falsch wie die Schlangen, allmächtig mit Feuer und Eisen über der zitternden Welt waltet' (Met. IV 33), so erklärt der allegorische Name der Jungfrau, die diesem Ungeheuer vermählt werden muß, uns die Bedeutung der Hesione. Auch sie ist die Psyche. Um die Seele (in der Gnosis der Urmensch, der erste Gesandte) zu erlösen, bricht der gottgesandte Soter die Macht der finsteren Dodekade Welt (= Hades, Tod, Heimarmene, Weltschlange, Satan, Zodiakus, κῆτος). Hier lag also die den mythischen Dodekathlos religiös umdeutende Allegorik vor, auf der die Einfügung des Herakles in die Baruchgnosis des Justin (s. oben S. 130 ff.) beruht.

In dem merkwürdigen Zuge des Haarverlustes enthält das Verschlingungsmotiv aber noch einen unaufgelösten Rest, der sich aus der soteriologischen Allegorik nicht erklären läßt, so daß man sich zu der Frage gedrängt sieht, ob nicht dem so eminent konkret geschauten Bilde doch auch ein echter Mythus zu Grunde liegt, den die Soteriologie sich zu eigen gemacht hätte. H. Schmidt kommt, ganz ohne Berücksichtigung der religiösen Symbolik seinerseits, zu dem Ergebnis, es müsse sich bei diesem, von ihm rund um die Erde verfolgten, Legendentypus um einen alten Sonnenmythus handeln. Zu gunsten dieser oder doch einer ihr sehr nahekommenden Annahme bietet nun die buddhistische Soteriologie selber einiges Material. Mit den zusammenfassenden Worten „as when the Sun, by Rāhu freed, Shines forth, exceeding bright and clear, So thou, when freed from ties of earth, Shine forth in bright magnificence" [1], nimmt

1 Story of Sumedha v. 195, Warren p. 31. Fügen wir ergänzend ein: „wenn bekleidet mit der Dodekade von Tugenden", so steht der Isismyste des Apulejus XI, 24 vor uns, wie er nach Bekleidung mit den zwölf Gewändern als Bild der Sonne

sie vergleichend Bezug auf eine astrale Befreiung des Lichtes von der Finsternis. Rāhu — oben war mehrfach schon von ihm die Rede — ist nach dem Petersburger Wörterbuch der Dämon, der Sonne und Mond packt und dadurch die Verfinsterung derselben bewirkt . . . „Die Ursache der Finsternisse ist Rāhu, der Drachenkopf, der aufsteigende Knoten des Mondes[1] oder, was dasselbe ist, die Abweichung der Mondbahn von der Ekliptik . . . Auch die Eklipse selbst und namentlich der Moment des Eintritts der Finsternis wird durch Rāhu bezeichnet . . .“ Welche Dunkelheit gemeint ist, ob die gelegentlichen Sonnen- und Mondfinsternisse[2] oder das regelmäßige Verschwinden der großen Gestirne, ist nach den mir zugänglichen Textaussagen nicht zu entscheiden. Nur in Vergleichen wird von dieser als allgemein bekannt vorausgesetzten Vorstellung Gebrauch gemacht. „Er war wie Rāhu in der Nähe von Mond und Sonne“ (Rāmāyaṇa VI 79, 45), „Wie Rāhu den Mond verfolgt, so verfolgt den Toren sein böses Werk“ (Mahābh. M. v. 7061). Beachtenswert scheint mir indes, daß die wenigen näheren Bestimmungen, aus denen etwas für die ursprüngliche Bedeutung zu erschließen wäre, sich lediglich auf

ausstaffiert und gefeiert wird. Die Vorgeschichte des Lucius wird zum Leben in den Fesseln des Kausalnexus, die Weihe zur Verleihung der Erkenntnis und Wesensverwandlung. (Letztere freilich im Text gefaßt als Wiedergeburt. Schon in den Mysterien also hat sich mit der Wiedergeburtsdogmatik die ἀναχαίνωσις-Dogmatik verbunden.)

1 Die Bezeichnung Knoten (*parvan;* Glied, Abschnitt) ist der Vorstellung vom Bambusrohr entlehnt, wie mich Herr Prof. Franke belehrt. Parvan bedeutet demnach die Grenzpunkte der Mondphasen, die vier oder auch die beiden Mondwechsel; bei seiner Konjunktion oder Opposition geht der Mond durch den Knoten. Ein interessanter, der preußischen Staatsbibliothek gehöriger Einblattdruck von 1494, Abb. bei R. Henseling, Werden und Wesen der Astrologie S. 23 Tafel 2, zeigt als Darstellung der Mondfinsternis zwei halbkreisförmige Drachen (= Rāhu und Ketu), die, auf einander zu gerichtet, in der Mondbahn liegen, und zwischen den Rachen beider den verdunkelten Mond. H. bemerkt dazu, daß die noch heute der Astronomie geläufigen Termini ‘Knoten’ und ‘Drachenmonat’ auf diese alte Mond-Mythik zurückgehen. An ihr hätten aber auch die Doppelschlangen des Gosworth-Kreuzes, Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 42 f., ihren natürlichen Anhalt. Nicht den Endkampf des Mazdaismus freilich, sondern den soteriologischen Kampf der buddhistischen Allegorik, den man gut tut, scharf von jenem zu trennen, möchte ich hier sehen.

2 So Deussen, Sechzig Upanishad's; Index. — Beim Monde zum mindesten aber handelt es sich um regelmäßige periodische Erscheinungen; vielleicht findet das Jona-Motiv der drei Tage hier seine Erklärung. — Als Zeitangabe jedenfalls sagt noch das mandäische Johannesbuch (84, 10): „der Mond saß im Drachen“, vgl. Bhāg. Purāṇa III 17, 8: „wenn Mond und Sonne mit Rāhu sind“.

den Mond beziehen. „Wie die Vollmondsnacht, wenn der Mond von Rāhu verschlungen ist“ (Rāmāyaṇa V 21, 14). „Wie Rāhu erzürnt im Knoten den Vollmond bedrängt“ (Mahābh. VI v. 5130). „Weil er die Unholde .... glanzlos machte, wie Rāhu den Mond glanzlos machte“ (Rāmapūrvatāpanīya Up. v. 3 f.). Auch die meines Wissens früheste Stelle Chānd. Up. 13, 1 spricht nur vom Monde: „Vom Dunklen wandre ich zum Bunten (nach Deussen, Sechzig Upanishad's S. 201 die beiden Wohnstätten des Brahman, Herz und Brahmanwelt), vom Bunten wandre ich zum Dunklen. Gleichwie ein Roß seine [abgestorbenen] Mähnenhaare, abschüttelnd das Böse, — gleichwie der Mond aus Rāhu's Rachen, mich befreiend, — abwerfend den Leib, gehe ich, bereiteten Selbstes, in die unbereitete (= unerschaffene) Brahmanwelt ein, — Brahmanwelt ein“. Dieser 'Weihespruch' (pāvana mantra, Deussen), dem offenbar in dem altbrahmanischen Schulwesen eine gewisse Bedeutung zukam, und der sehr wohl das Paradigma für die soteriologische Verwendung des Bildes sein könnte, stellt zwei Vergleiche in Parallele zur Loswerdung des irdischen — also finsteren — Leibes. Der erste befremdet zunächst. Soll er nichts weiter ausdrücken als die Befreiung von etwas Überflüssigem, so erscheint er gezwungen. Halten wir uns indes gegenwärtig, daß den Gestirnen Roßcharakter zukommt[1], und daß andererseits — schon H. Schmidt weist (s. Index) darauf hin — ihre Strahlen alter Anschauung zufolge als ihre Haare aufgefaßt werden[2], so ist, wie es scheint, auf astrale Mythik dieser Vergleich mit dem mähnigen Rosse zurückzuführen; verstand man Sonne oder Mond darunter, so bietet er die genaue Parallele zum zweiten. Damit aber fände jener kleine, jedoch so hartnäckig dem Verschlingungsmythus in seinen verschiedenen Formen anhaftende Zug, daß der Held in dem Untier sein Haupthaar einbüßt, Erklärung: dürfen wir annehmen, daß der Mythus sich zunächst nur auf den Mond bezog und erst nachträglich auf die Sonne übertragen wurde[3], so könnte in ihm ein Deutungsversuch vorliegen, mit welchem primitive Verwunderung sich die Tatsache erklärt, daß er, der Mond, nicht wie

1 Die Sonne ist „das schöne weiße Roß“ Ṛgv. VII 77, 3, s. auch I 163, 2, IX 64, 9.

2 Ṛgv. I 50, 8, X 139, 1. — In der alchemistischen Geheimsprache findet sich das alte kosmische Bild zur mystischen Formel *Ἡλίου χαῖται* verdichtet (Reitzenstein HM² 251).

3 Offenbar weil der volkstümliche Buddhismus so großen Wert auf die Beziehung Buddha's zur Sonne legte, hat hier die religiöse Symbolik vielfach auch die Sonne als das drachenbedrohte Gestirn gefaßt.

die Sonne Strahlen hat; im Rachen des Rāhu hat er sie verloren[1]. Die Upaniṣadstellen zeigen beide, daß hier die Pointe des Bildes liegt. Wichtig für uns ist aber auf alle Fälle die Tatsache, daß der buddhistischen Soteriologie das Gleichnis geläufig ist. Auch in dem mit echtem alten Vorstellungsmaterial arbeitenden Märchen vom Prinzen Fünfwaffe fehlt diese Beziehung — hier allein dem Monde geltend — nicht. Der Dämon entläßt den Besitzer der 'diamantenen Waffe' mit den Worten: „Aus meiner Gewalt befreit, wie der Mond aus dem Rachen des Rāhu, zieh' dahin . . ."[2] Unter dem Einfluß der Idee vom astralen Drachen der Finsternis sind also Kampf und Sieg des Lichtgottes im Bilde der Verschlingung und Befreiung geschaut[3]; primitive Mythik und überreife Spekulation sind

1 Wenigstens für die [Welt-]Schlange Śeṣa findet sich im 6. Buch des Viṣṇu Purāṇa auch der 'brennende Atem' bezeugt, A. Olrick, Ragnarök 370 ff. — Es gibt freilich auch einen altvedischen Mythus, der den Mond von der glühenden Sonne verschlungen werden läßt, Kirfel a. a. O. 31 ff. u. 137.

2 Vgl. Mahāvagga § 498 SBE X Part II p. 83: „Those whose passions are gone, whose senses are well composed, who are liberated like the moon out of the grasp of Rāhu . . ."

3 Als Vorbild für das Motiv des Kampfes gegen die Drachenschlange oder den Dämon kommen aber jedenfalls auch die allgemein arischen mythischen Kämpfe in Betracht, die im Veda mit der Person Indra's verknüpft sind, vornehmlich die beiden, denen die ältesten Kämpfe des Herakles gegen die Hydra und gegen Geryoneus entsprechen, also die gegen Vṛtra, den 'um die Wasser herum Gelagerten' (Ṛgv. I 52; 32, III 32, 11 u. oft, vgl. das avestische Gegenbild: Tištrya's Besiegung des Apaoša, Yt. 8, 29 ff.) und gegen den dreiköpfigen Viśvarūpa, den 'Allgestaltigen', dessen gefangen gehaltene Kühe dann vom Sieger befreit werden (Ṛgv. X 99, 6 u. oft). Wichtig scheint mir hier, daß die Vorbildlichkeit dieser Kämpfe, mit denen jedoch das Verschlingungsmotiv nichts zu tun hat, bereits durch eine längere Tradition gegeben war. Schon sehr früh ist die priesterliche Hymnendichtung bestrebt gewesen, jene gefeierten mythologischen Kämpfe zu kultisch religiösen Taten umzubilden. Zu dem Zweck werden dem Indra menschliche Helfer gegeben. So sind es Ṛgv. I 62, 5, II 15, 8, V 31, 4, VI 18, 5 u. öfter die mythischen Urpriester, die mit kultischer Zauberkraft den Gott zu seiner Tat befähigen, und III 31, 5, V 29, 12 entfällt gar auf sie die Rolle, den verschlossenen Rinderstall zu erbrechen. Der Neuerung entsprechend, wandelt sich die Natur der Waffen. Was im alten Mythus der Gott mit seinem Blitz allein bewerkstelligt (II 30, 5), erreichen die Helfer durch Zauberkraft von Liedern und Gesängen (vgl. VIII 13, 25: „die gesungene Hilfe" der Urpriester, oder III 30, 10: „ihm (Indra) halfen, stark wehend — das alte Bild des Windgottes Vāyu als Kämpfer und Waffe wirkt mit ein, den Übergang bildet der 'Sänger' Vāyu Ṛgv. V 41, 6; X 77, 7 —, die Chorlieder"). Beim Kampf gegen Viśvarūpa tritt, wie H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland 1923, dem ich hier wertvolles Material und Anregung danke, S. 28 richtig beobachtet, der Gott zuweilen sogar zurück gegen seinen Begleiter oder 'Gesandten' (indreṣitaḥ, Bergaigne, a. a. O. II 329) Trita Āptya („dieser Āptya griff an, die väterlichen Waffen [= Gebete, Bergaigne II 330] kennend, von Indra angetrieben" X 8, 8 s. auch 99, 6). Trita Āptya, 'der

dritte in der (Gottes-)Freundschaft', wie Güntert 31 einleuchtend deutet, der dritte also im Bunde des Kultes (s. für den aus der Vorstellung arischen Stammeszusammenschlusses sich erklärenden Begriff 'Bund' z. B. Ṛgv. IV 23, 6; 25, 2 u. desgleichen in den avestischen Gāθā's Yasna 29, 11; 33, 7; 53, 7), ist offenbar zu verstehen als der dritte Opferer der Urzeit (für Spuren eines zweiten und ersten s. Bergaigne II 327; die drei 'Brüder' führt Hüsing, Beiträge zur Kyrossage 232, zurück auf ursprüngliche Lunar-Mythik), denn sein Gegenbild im Avesta Θraētaona, der den dreiköpfigen Aži Dahāka besiegt, ist der Sohn Áθwya's, und dieser Āθwya (= Zweiter) ist der zweite, der nach Vīvahvant zuerst den heiligen Haoma gekeltert hat (vgl. dazu wieder Ṛgv. IX 86, 20). Neben Θraētaona als dem dritten in der Reihe der Uropferer ist aber auch im Eranischen ein — ursprünglicher — Θrita stehen geblieben (daß ihn die Sage zum König [und Arzt] von Eran macht, entspricht der mazdaistischen Prophetenvorstellung, s. Beilage). Wie Trita Āptya neben Indra, so wird dieser Θrita-Θraētaona im Avesta zunächst den priesterlichen Mitstreiter neben Vərəθraγna dargestellt haben (Yt. 14); als 'Drachentöter' (Vṛtrahan, arm. Vahagn, gr. Ἀρταγνης, Güntert 69) fällt ja Vərəθraγna mit Indra zusammen. Die priesterliche Mythik machte ihn aber bald selbständig. Und noch einen vierten dieser Uropferer, Kərəsāspa, den Sohn Θrita's, macht sie zum Besieger eines Schlangenungeheuers, „von dem das gelbliche Gift klafterhoch floß", Yasna 9, 11. Offensichtlich hat in diesen avestischen 'Sagen' von den Uropferern, wie die indische, auch die eranische vormazdaistische Priestertheologie den Gedanken verfolgt, den vorbildlich treuen Kultanhänger — die Hauptgestalt ist überall der dritte (!) — als Gefolgsmann ('Freund' oder 'Gesandten') der Gottheit zum Helfer im Kampf gegen den bösen Feind zu machen. Stillschweigend übertrugen sich dabei auf die leibhaftigen Feinde der Priester, die Vertreter fremder Kulte, die Züge dieses Götterfeindes (vielleicht schon Ṛgv. I 158, 4, s. auch VI 22, 4, X 152, 4); der mythische Kampf Indra's wird zum religiösen Kampf gegen die Widersacher des Kults. Im Bilde des Kultfeindes sind Drache und dreiköpfiger Dämon in eins zusammengeschmolzen (Yt. 19, 92). Diese Tradition nun hat der Mazdaismus übernommen, wie ja schon Zaraθuštra sich in den Gāθa's mehrfach als ein derartiger 'Helfer' (Saošyant) bezeichnet. Eine bedeutsame Stelle ist hier die Yt. 10, 86 den mißhandelten Rindern in den Mund gelegte Frage: „Wann wird unser Held (Miθra, als der streitbare Gott, neben dem der Prophet als sein 'Helfer' oder 'Gesandter' zu denken ist) die Rinderherde einholen, hinterherfahrend? wann wird er uns, die zur Wohnung der Druj (lügnerischer Kult, Yt. 9, 8, Gebiet des Aži Dahāka) Hinweggetriebenen zum Wege des Aša wahre Religion Ahuramazdāh's) zurückführen?" (Güntert [60] erinnert dazu an die entsprechende Szene auf den Mithrasmonumenten und [66, 2] an die Hymnen, die in den Mithrasmysterien auf die Heldentaten des Artagnes [= Vərəθraγna]-Herakles gesungen werden.) In dem Einholen der Rinderherde, das den sieghaften Kampf Miθra's gegen den bösen Feind voraussetzt, ist das alte mythische Bild noch bewußt mitgeschaut, und wenn Yt. 19, 92 der Saošyant, der 'Helfer' des Endkampfes, dieselbe Waffe schwingen wird, mit der Θraētaona den Aži Dahāka getötet hat, und mit der andere Feinde des Glaubens besiegt wurden, so hält noch die mazdaistische Auffassung von der Waffe fest an der Daēva-Kult-Vorstellung von dem 'goldgelben, hundertschneidigen' vazra des Miθra und Sraoša (Yt. 10, 96; Vidēvd. 18, 30), dessen Identität mit dem Donnerkeil (vajra) des Indra Geiger, Die Amәša Spәnta's, ihr Wesen und ihre Bedeutung, Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. 176, 1916, 74 f. (s. auch S. 67)

hier eine erstaunlich feste und langlebige Verbindung eingegangen, wie allein schon der kompendiöse Terminus 'Rachen des Todes' bezeugt.

Mit diesem Erklärungsversuch, der erlaubt, eine doppelte Gestaltung des Verschlingungsmotivs, erst in mythischer, dann in symbolischer Form, anzunehmen, sei die vorliegende Sammlung indischer Bausteine aus den Ruinen des eklektischen Baues der Gnosis beschlossen. Was diese Elemente von denen anderer Herkunft unterscheidet, ist neben der pantheistischen

klar vor Augen führt. Selbst wo die Waffen des 'Helfers' ausdrücklich aus heiligen Sprüchen bestehen (Vend. 19, 9; s. auch Ys. 57, 22), können wir der Opferpriester-Theologie noch ins Konzept sehen, wie sie beim Übertragen des mythischen Kampfes ins Sakrifikale von der Grundvorstellung nicht loskommt, wenn sie sie auch herabdrückt zum bloßen Vergleich. „Als sei es geschmolzenes Erz", so macht mit dem Ašavahišta-Gebet Zaraθuštra dem Feinde 'heiß', und das Ahunavairyo-Gebet gleicht einem 'haushohen Steine' (Yt. 17, 20, Geiger 81; der Eisenlanze vergleicht übrigens schon der Ṛgveda die Wirkung des Gebetes, VI 47, 10; s. auch X 99, 6). Blitzfeuer und Donnerkrachen des alten Gewittergottes geben auch beim Wortzauber das Vorbild ab. Das aktive dem Feinde Zu-Leibe-Gehen bleibt bezeichnend besonders für den eranischen Kampf auch in seinen übertragenen Formen; noch im Mazdaismus, dessen ethische Tendenzen zusammenfallen mit den kultischen (s. Beilage), bleibt der Kampf durchaus echter Kampf. Vorzüglich spiegelt das die von der eranischen Tradition garnicht zu trennende jüdische Legende von der Züchtigung des Heliodor (2. Makk. 3) wider: der herabsausende himmlische Retter vertritt klar den Typus Vərəθraγna (= Indra), etwa als Miθra (der Herr der 'Freundschaft', des kultischen Bundes, Ys. 17, 27; vgl. Yt. 10, 101: M. schlägt alle Kultfeinde nieder; — die beiden Begleiter wären dann die beiden Opferrufe oder speziell mazdaistisch Sraoša und der Feuergenius Nairyōsaṅha, Yt. 10, 52; — für das göttliche Wort als Waffe und Kämpfer in Person s. noch Sap. 18, 15 f.). Stellt man neben diesen Sieger, der den verletzten Kultgeist selber personifiziert, den hl. Antonius der Versuchungslegende, so ist der Unterschied zwischen der älteren indoeranischen Form des 'Drachenkampfes' und der jüngeren buddhistischen Sonderform, in welcher der Kampf nur ein Widerstandleisten ist gegen den Willen zum Leben, mit Händen zu greifen. — Freilich, wie einerseits vom Buddhismus her unter anderem auch das Motiv der allegorischen Rüstung mit den Tugenden der Standhaftigkeit und Selbst-Schwächung nachmals ins Pahlavī-Schrifttum eingedrungen ist (Mēnūγ-ī Xraδ 43, 4, SBE 24, 84 — ist doch auch der spätavestische Aži Dahāka (Schlange Gier) ohne buddhistischen Einfluß garnicht zu verstehen —), und wie andrerseits auch im Buddhismus der heroische Typus des Feindschlägers in der Figur des Vajrapāṇi neben dem Buddha wieder eine Stelle gefunden hat (L. A. Waddell, a. a. O. 356), so bieten die gnostischen und christlichen Absenker der Idee vielfach Kreuzungen der beiden Einflüsse – der Drachenkampf des hlg. Georg z. B. hat seine Urbilder sowohl im Kulteifer der mythischen Opferer als in der Seelenrettung der Tathāgata's —, die volkstümlich religiöse Gestaltungskraft hat hier die schönsten Blüten getrieben; im Interesse der Wissenschaft aber muß es liegen, die künstlich verbundenen heterogenen Elemente wieder zu sondern; sie muß suchen, an typischen Einzelzügen, wie dem Charakter der Waffen oder dem Verschlingungsmotiv, Kriterien zu gewinnen für die jeweilige Vorgeschichte, um so zu ihrem dogmatischen Gehalt vorzudringen.

Grundanschauung vor allem die systematische Einstellung aufs Psychologische. Seelenforschung und Seelenkunde mit ihrem obersten Wertmaß 'beständig—unbeständig' hatten in den großen Erlösungslehren Indiens Aufklärung gebracht über die Natur des Leidens und über die Möglichkeit einer Befreiung vom Leiden. Mit der klaren Einsicht in den unerbittlichen Tatbestand, daß im Physisch-Psychischen, in der Kette der Bedingtheit die Leidfaktoren gegeben sind, erwacht der Wille, sich von ihnen zu lösen, sie zu überwinden. Wie kaum eine andere Weisheit der Zeit haben diese Lehren von den Leidfaktoren die Völker des Ostens und Westens beschäftigt. In ihrem Gewande konnte sogar die ihrem Wesen nach ganz heterogene Astrologie für die Religiosität des Hellenismus bedeutsam werden: Planeten und Zodiakus traten ein für die psychischen Organe des Sāṃkhya und den Kausalnexus; ob die eigentlichen Träger des prinzipiellen Fatalismus den gnostischen Religionen überhaupt noch bekannt waren, darf man in vielen Fällen bezweifeln. Starke Verdunkelung hatten jene Lehren ja auch in anderer Beziehung erlitten: die ihnen eigentümliche Gleichnissprache war derart zu fester Allegorik erstarrt, daß in einer ganzen Reihe von Fällen das Bild völlig für die Sache eingetreten war; ihre philosophischen Begriffe hatte man sich vergegenständlicht in Personifikationen, in Dämonen- und Göttergestalten. Im Begrifflichen, speziell im Psychologischen, finden diese jedoch ihre Erklärung, nicht in verschollenen und postulierten Mythologien. Zuverlässigere Wegweiser als ihre (sekundären) Namen sind die durch ihre Rolle ausgelösten Vorstellungen.

Daß sich zunächst am Manichäismus der Versuch machen ließ, auf die Urbilder der Lehre zurückzugreifen, ist der Zahlensymbolik im Traktat Pelliot zu danken. In ihren Grundformen stellen die Dreizehner- und Zwölferreihen, denen diese Untersuchung galt, eben jene Leidfaktoren dar. Unmittelbar führen sie hinüber zu den gleichfalls zahlenmäßig festgelegten erkenntnistheoretischen Thesen der indischen Spekulation. In den Abweichungen und Gegensatzbildungen tritt greifbar klar die Umbiegung des Intellektualismus ins Religiöse zu Tage. Gerade die Tendenz, mit der wir die aus Sāṃkhya und Buddhismus zusammengetragenen Vorstellungselemente in der Psychologie und Soteriologie Mani's verarbeitet fanden — für die Kosmologie wird außerdem noch weiter zurückgegriffen auf den älteren Brahmanismus —, gewährte einen wertvollen Einblick in das Wesen gnostischer Religionsbildung. Als Gewinn allgemeiner Art ergab sich dabei das Verständnis für das eigentümliche Weltbild der Gnosis: für die Aufteilung des Luftraumes in sieben (acht) Sphären und für die Umklammerung des Kosmos durch die zwölfteilige zodiakale Heimarmene,

sowie der Einblick in die Genesis nicht nur des manichäischen, sondern des allgemein gnostischen Erlösungsgedankens, dem dann ein Paulus die für das Christentum entscheidende neue Wendung gibt (Röm. 6, 3—6).

Freilich, vielfach konnte es sich hier nur um kurze Hinweise auf diese Zusammenhänge handeln, nur in beschränktem Maße konnte das ungeheure Material, das Berücksichtigung verlangt hätte, herangezogen werden und mit beschränkten Mitteln. Der Forscher vom Fach wird wissen, wie viel es für ihn mit seinem vollkommeneren Rüstzeug hier noch zu tun gibt. Ich denke da vor allem an die erforderliche Kontrolle des Gedanklichen durch das Sprachliche, sowie an die der bisherigen Ergebnisse durch die weiteren Veröffentlichungen der Turfan-Texte und erinnere an das Problem der Durchsetzung indischer Erkenntnislehre mit iranischer Religiosität, oder wie sonst das Verhältnis beider zueinander zu präzisieren ist — der Verfasser des Iranischen Erlösungsmysteriums, mein Führer und Vorbild bei der Einfühlung in den rätselreichen Stoff der Gnosis, neigt ja zur umgekehrten Auffassung — und lege die Feder nieder mit einem weitblickenden Wörtlein eben dieses meines verehrten wissenschaftlichen Freundes und Gegners, das mehr als einmal meinen eingleisigen *θυμός* zu bremsen hatte:

„Wir sind noch erst am Anfang".

Beilage.

Zur Urmensch-Dogmatik im Mazdaismus.

Daß ich für die Grundvorstellungen des manichäischen Systems an den eranischen Parallelen ganz vorbeigegangen bin, bedarf vielleicht noch einer besonderen Rechtfertigung. Zum wenigsten für die Nichtberücksichtigung der eranischen Spekulation über den Urmenschen wird man die Begründung vermißt haben. Da diese sich jedoch dem Rahmen des Themas nicht einfügen ließ, will ich versuchen, soweit das anhangsweise möglich ist, noch nachträglich darzulegen, warum für mich aus dem gedanklichen Milieu, in das die eranischen Texte jene mythisch-religiöse Gestalt stellen, ein Weg zur manichäischen Dogmatik nicht hinüberführt.

Zunächst ist zu bemerken, daß die eranische Überlieferung hier nichts weniger als klar und einheitlich ist. Die Frage: Gibt es im Eranischen Äquivalente für die beiden indischen Urbilder des manichäischen Urmenschen, den Puruṣa des Sāṃkhya und den Puruṣa des Ṛgveda? wird man nur für den ersteren mit Bestimmtheit beantworten, d. h. verneinen, können. Ein unsterbliches, in die Materie geratenes, zu befreiendes Gottwesen ist weder der eranische Ur-Mensch Gayomarətan, Pahl. Gayōmart, noch der gleichfalls heranzuziehende Ur-Herrscher Yima, Pahl. Jamšēd. Mit dem Ṛgveda-Puruṣa indessen hat wenigstens Gayomarətan einige Züge gemein. An seinen Tod finden wir die Entstehung des Menschengeschlechtes geknüpft (Bundahišn 15) und die der Metalle (Zād-Sparam 11, Mēnūγ ī Xraδ 27, 18). Das sind Anklänge an die Ṛgveda-Vorstellung, die ja, unabhängig von Gayomarətan, auch im eranischen Schrifttum begegnet. Schon daß man nach Bund. 36, 6 zuletzt vom Geist der Erde die Knochen zurückfordern wird, vom Wasser das Blut, von den Pflanzen das Haar, vom Feuer das Leben, beweist die Bekanntschaft mit dem arischen streng durchgeführten Entsprechungssystem von Makro- und Mikrokosmos, das seinerseits wieder die Grundvorstellung vom kosmischen Puruṣa zur Voraussetzung hat. Zudem erklärt ein mittelpersischer Text, auf den H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland 1923, S. 330, aufmerksam macht, ausdrücklich, daß aus dem Kopf eines Urwesens der Himmel, aus seinen Haaren die Vegetation, aus seinen Tränen das Meer entstanden sei (Pahl. Riv. Dd. 127 ff.). Das sind aus der Mazdareligion

stark herausfallende Rudimente der indo-eranisch pantheistischen Opfertheologie. Mit ihr hatte der Zaraθuštrismus gebrochen; man könnte ihr Fortwirken höchstens dahin präzisieren: Einen vorzaraθuštrischen Mythus hat der Mazdaismus in seinem Geiste umgebildet; eine ursprünglich kosmologische Vorstellung hat er theologisiert — wenn man nicht vorzieht, die Annahme der Umbildung preiszugeben und die kosmologischen Züge im Gayomarətan-Mythus als sekundär zu fassen. Für den dualistischen Manichäismus jedenfalls wäre diese schattenhafte Beziehung schon darum bedeutungslos, weil die ihm wohlbekannte Kosmologie für die Lehre vom Urmenschen unbrauchbar war und nur in der Dämonologie eine Stelle erhalten konnte (Šik. Gum. Viž. 16, 8 ff.; A. v. le Coq, Man. III 8).

Auch aus dem Umstand, daß der mazdaistische Urmensch mit dem manichäischen den Begriff des Lebens gemein hat (gaya = Leben), ist eine wirkliche Verwandtschaft nicht zu folgern, denn als Gayomarətan vertritt er ja nicht das göttliche unsterbliche Leben im Sinne der fortentwickelten Agnitheologie[1], sondern erklärtermaßen das sterbliche Leben (marətan = sterblich; vgl. Dādistān-i Dīnīk 64, 5[2]). Auf das empirische Leben, das vernichtbar ist, bezieht sich die Gāθā-Dogmatik Yasna 30, 4: „Als diese beiden Geister (das Bessere und das Böse in Gedanken, Wort und Werk) zusammentrafen, da setzten sie fürs erste das Leben und das Nichtleben (Tod) fest". In dem guten Geist identifiziert sich der Zaraθuštrismus selber mit dem Prinzip der Lebensförderung, in dem bösen kennzeichnet er das Prinzip der Gleichgültigkeit, Rohheit und Grausamkeit gegen das Leben, wie er es in dem entarteten 'daēva'-Kult der Magier sich auswirken sieht. Der Dualismus Zaraθuštra's erweist sich, wenn man die Gāθā's vergleicht mit den Upaniṣad's, als nicht spekulativ, sondern erfahrungsmäßig gewonnen. In erster Linie ist der große Gegensatz zwischen dem guten Wahren (Aša) und dem bösen Falschen, Lügnerischen (Druj) durch den Protest gegen den bestehenden Kult bestimmt (Y. 45, 11), in Fortsetzung einer älteren Tradition, die in der Zeit der Kämpfe arischer Kulte gegen feindliche Fremdkulte mit diesen beiden Begriffen schon einen kultischen Gegensatz verbunden hatte[3]. Weniger für den Tod an sich als für das freventliche Töten macht dieser kultische Partikularismus der

1 Vgl die obige Stelle Bund. 36, 6, die Feuer und Leben in eins setzt.

2 Gaya, Lebenskraft, ist nach Vendīdād 5, 9 einer der beim Tode sich auflösenden physischen Bestandteile des Menschen, Jackson, Grundr. der indoar. Philol. II 674.

3 B. Geiger, Die Amәša Spәntas, ihr Wesen und ihre ursprüngl. Bedeutung, Sitz.-Ber. der Wiener Akad. 176, 1916 S. 170 ff.

Gāθā's die Druj verantwortlich. Der Wille Ahuramazdāh's ist auf das Gedeihen des physischen Lebens gerichtet; er hat es erschaffen, und gegen den Vernichtungswillen des Widersachers führt er seinen, zuletzt mit dem Siege endenden Kampf.

Vergegenwärtigen wir uns nun die Vorstellung von diesem Leben, und wie es erschaffen wird. Erschaffen hat Ahuramazdāh es zunächst in einer einzigen urbildlichen Gestalt. Was Sharastanī darüber von der Sekte der Gayomartier berichtet, „als dreitausend Jahre der Schöpfung vergangen waren, habe er (Ohrmazd = Ahuramazdāh) seinen Willen in Gestalt von glänzendem Licht[1], nach der Zusammensetzung der Gestaltung des Menschen herabgesandt" (Haarbrücker I 281), könnte auf frühes mazdaistisches Lehrgut zurückgehen und dieses klarstellen helfen Im Unterschied zum materiell das ganze Universum vertretenden Puruṣa wäre also der Urmensch des Mazdaismus die immateriell lichthafte Personifikation einer Idee, der der menschlichen Vitalität. Wohl führt, wie beim Puruṣa, über seine Opferung[2], die hier dem Vertreter des daēva-Kults, als der Druj zugeschoben und als Missetat ausgelegt wird, der Weg des Werdens, hier der Realisierung jener Uridee im Geschlecht der Menschheit. Aber vielleicht nur darin, daß der vernichtende Angriff gegen Gayomarətan (das Leben) als typische Reaktion des bösen Prinzips gegen die gute Schöpfung Ahuramazdāh's ausgelegt werden konnte, hat das Motiv des Todes seine Bedeutung; denn für die Tendenz, der der mazdaistische Urmensch zu dienen hat, ist sein Sterben bedeutungslos. Und diese Tendenz wenigstens scheint klar: Die Theologie des Zaraθuštrismus will in ihm die ideale Idee verwirklichen, die der gute Schöpfergott mit der Vorstellung des zu schaffenden Menschen verbunden hat. Sie unterstellt seine — auch als Abstraktion ganz konkret geschaute — Person der gleichen Dogmatik, die sie dann in der Legende des Yima noch viel deutlicher vertritt, d. h. sie macht aus ihm den Ur-Mazdayasnier. Er ist der erste vernunftvolle Apostel des Aša (Dād. i Dīn, 2, 10); der 'gute Gedanke' entstand zuerst in ihm, dem gerechten Denker (Pahl.

1 Die Lichtvorstellung verbinden die jüngeren Texte mehrfach mit Gayōmart. Nach Bund. 14, 1 ist er 'glänzend und weiß', nach Dād. i Dīn. 64, 3 ist er aus dem unendlichen Licht, d. h. dem Geist, s. unten, erschaffen.

2 So schwer ein Sinn sich finden läßt, man scheint in der Tat den Tod Gayomarətan's als kultisches Opfer gefaßt zu haben; das schimmert noch hervor aus der Angabe des Zād-Sparam (2, 6 f.), daß Gayōmart, ebenso wie das Urrind, im Mittelpunkt der Welt seine Stelle hat. Der Weltmittelpunkt wird im Feuerkult repräsentiert durch die Opferstätte; hier sehen wir, als Ahriman gekommen ist, und nachdem Ōhrmazd ihm in barmherziger Vorsicht ein Narkotikum gegeben hat, das Urrind zitternd zur Seite fallen (nach Bund. 4, 1 zur Rechten, während G. später zur Linken fällt).

Yas. 19, 53, s. auch Yt. 13, 87), in der Religion des Zaraθuštra erschöpft sich sein Wesen (Dēnkard 9, 53, 18). Indem so die Verkündigung des Zaraθuštra zu einer Wiederholung der Ur-Weisheit Gayomarətan's gestempelt wird, verliert sie den Charakter einer religiösen Neuschöpfung durch menschliche Überlegung; in ihr — das ergibt sich als Folgerung — ist vielmehr nur der durch den lügnerischen Kult der Magier unterbrochene Anschluß an die der Wahrheit entsprechende Ur-Religion zurückgewonnen; in ihr ist dem Menschen der Weg gezeigt, wie er wieder das fromme und glückliche Geschöpf werden kann, als das der gute Gott den Menschen schuf. Ja, noch weiter, sozusagen bis ins Präexistente, projiziert sich in Gayomarətan der Mazdaismus zurück, denn vor dem uns bekannten Weltverlauf schon läßt er in der Hut des mazdagläubigen Ur-Menschen „die ganze Schöpfung der heiligen Wesenheiten" stehen, „von ihrem Anfang und ihrer Unfertigkeit an bis zu ihrer Vollendung in den weltlichen Geschöpfen" (Dād. i Dīn. 2, 10). Wir dürfen darin wieder eine Fortwirkung der alten indo-arischen Kulttradition erkennen. Wie der daēva-Glaube der Veden und Brāhmaṇa's seine Götter und seine mythischen Priester schon in der Vorzeit das Vorbild werkfrommen Opferkult-Lebens geben läßt[1], so gibt der Zaraθuštrismus seiner Religion und deren — in Gestalt eines (vorbildlichen) Feuerpriesters erschaffenem (Dād. i Dīn. 64, 3) — erstem mythischen Träger Existenz und Wirksamkeit lange vor der Entstehung des Menschengeschlechts. Das Wesen dieser vorzeitlichen 'Schöpfung' wäre allerdings erst zu bestimmen. Als wirklich präexistent betrachtet der Zaraθuštrier, wie schon das Wort zeigt, sie nicht. Nur als eine der vollendeten gegenüber noch unfertige finden wir sie bezeichnet, und von Gayōmart, ihrem priesterlichen Beherrscher, hören wir, daß er nicht zunahm, nicht aß und nicht sprach, auch von der wahren Religion nicht sprach, daß er sie jedoch im Geiste trug (Dād. i Dīn. 64, 4). Das Problem, ob für die Zeitalterlehre diese Angaben der ersten oder der zweiten ihrer vier Weltperioden zugehören, braucht uns hier nicht zu beschäftigen[2];

1 Vgl. das reiche Material bei Bergaigne, La religion védique, nach dem Index unter Sacrificateurs.

2 In eine ältere Schöpfungslehre scheint die jüngere Zeitalterlehre hineingearbeitet zu sein; nur so erklären sich die Widersprüche der kosmogonischen Angaben und im besonderen die Unklarheit, die in Bezug auf die zweiten dreitausend Jahre herrscht. Zwischen die geistige Schöpfung und die materielle (s. sogleich im Text) schiebt die Zeitalterlehre einen Zeitraum, in welchem sie die letztere stattfinden läßt (Bund. 1, 23); nach Dēnk. 9, 32, 9 sind in dieser Zeit die Geschöpfe unsterblich und unveränderlich); andererseits aber beratschlagt dicht vor dem Kommen Ahriman's zu Anfang des 7. Jahrtausends Ōhrmazd erst mit den geistigen Geschöpfen, ob er sie verkörpert

von Hause aus zu Grunde liegen kann ihnen nur eine Doktrin, die ihrerseits dagegen für die manichäische Frage von ganz wesentlicher Bedeutung ist: es ist das die mazdaistische Lehre von der doppelten Schöpfung. Nach ihr ist der eigentlichen Schöpfung, der materiellen, eine rein geistige — später wird sie die lichthafte — vorangegangen. Wir stehen damit vor dem eranischen Gegensatz zwischen geistig und materiell und haben zu untersuchen, ob, entweder im Einklang mit der dort vertretenen Anschauung oder im Widerspruch gegen sie, Mani einen Anhalt für seinen Dualismus finden konnte.

Dualistisch ist der Gegensatz zwischen den beiden Schöpfungen — die erste gilt als die 'Hervorbringung' (āwurišn), die zweite als die 'Erschaffung' (dahišn)[1] — im Mazdaismus jedenfalls nicht orientiert. Auch die materielle Schöpfung ist das Werk des guten Gottes, und es handelt sich bei den körperhaften Erschaffungen nicht um neue, sondern um die gleichen Wesenheiten, die schon in der geistigen Schöpfung existierten. Diese treten nur in eine veränderte Form des Daseins ein, die jetzt von ihnen eigene Stellungnahme zu dem vom guten und bösen Prinzip vertretenen Gegensatz zwischen Aša und Druj (wahre und falsche Religion) verlangt (Bund. 2, 9), während von einer solchen in der geistigen Schöpfung keine Rede war. Eben dies, daß in der Periode der 'Hervorbringung' die geistigen Wesenheiten, die 'Fravaši's' des jüngeren Avesta, noch der persönlichen Freiheit ermangeln, scheint mir der dreizehnte Yašt schildern zu wollen, wenn er § 55 erklärt, sie hätten dreitausend Jahre lang unbeweglich am selben Platze verharrt (vgl. Bund. 1, 8). Um diese, bei geistigen Wesenheiten befremdliche Gebundenheit aus der Gesamtanschauung heraus zu verstehen, tun wir gut, uns die Genesis der letzteren zu vergegenwärtigen.

Die Lehre von der doppelten Schöpfung wurzelt in der einfachen Beobachtung, daß einer Tat eine im Geist gebildete Vorstellung voraufgeht. Ausdrücklich wird Dēnk. 9,

in die Welt schicken soll (Bund. 2, 10). Vergeblich bemüht sich E. W. West, SBE XVIII 198, 1 und XXXVII 254, 2, den unbestimmten und sich widersprechenden Angaben über die beiden ersten Perioden gegenüber zu einer festen Meinung zu kommen. Ein klarer Kontrast besteht nur zwischen den ersten und den letzten sechstausend Jahren.

1 Bund. 1, 8; 34, 1; Dēnk. 8, 1, 15; s. auch 8, 5, 1 den Hinweis auf ein verlorenes, Dāmdād genanntes kosmologisches Werk, das über die beiden Schöpfungen gehandelt habe, und vgl. H. Junker, Die iranischen Quellen der hellenistischen Aionvorstellung, Vorträge der Bibliothek Warburg 1921/22 S. 133 f.

31, 13 die geistige Schöpfung 'der erste Gedanke' Ōhrmazd's genannt. Abermals würde das auf die Entwicklungsstufe der indo-eranischen Priestertheologie verweisen, die wir in den indischen Brāhmaṇa's vertreten finden. Stets beginnen dort die Kosmogonien damit, daß dem Schöpfergott (Prajāpati) eine Vorstellung aufsteigt, auf deren Verwirklichung sich sein Wille richtet; gestärkt durch Tapas (das alte kultische Mittel, magische Kraft zu erwerben), spricht er dann den Namen des Vorgestellten aus, und alsbald treten 'die Welten' oder 'die Geschöpfe' seiner Phantasie in Erscheinung (Ś. Br. VI 1, 1, Taitt. Br. II 2, 9, 1 ff. und oft). Diesen Schöpfungsprozeß zieht die eranische Lehre von der doppelten Schöpfung auseinander. Die Konzeption der Welt im Geiste der Gottheit, die 'Hervorbringung' (āwurišn), bedeutet ihr die eigentliche Schöpfungstat[1] (bei Hinzutreten der Zeitaltertheorie hat man ihr dreitausendjährige Dauer zugemessen), und die Einzelvorstellungen des Schöpfergottes objektiviert sie zu individuellen Wesenheiten[2]. Nicht anders als den Dichter seine Geistesgebilde umgeben in den 'Fravaši's' den Schöpfergott seine Ideen. Selbstverständlich ist daher ihre Gegenwart bei der materiellen 'Erschaffung' der Welt (Yt. 13, 76); als wohlgewappnetes Heer, geschlossen und gedrängt wie auf dem Haupt die Haare, füllen sie das geistige Reich, d. h. die Gedankenwelt der Gottheit, nirgends Raum lassend für die auch

1 In der Formulierung Junker's (a. a. O 131): „Sobald ein kleiner . . . Zruvan (Periode von zwölftausend Jahren) beginnt, tritt Ōhrmazd aus seiner virtuellen Existenz heraus und schafft die transzendenten Formen einer Wirklichkeit, um sie danach in sichtbare Gestalten umzuprägen". Dieser Akt ist gemeint, wenn Poimandres § 8 der Schüler in dem göttlichen *Νοῦς* das *ἀρχέτυπον εἶδος* der späteren Welt schaut, wenn Philo De conf. ling. 34 die *δυνάμεις* in der Gottheit den *ἀσώματος καὶ νοητὸς κόσμος, τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον* schaffen, oder wenn Plutarch De Is. et Os. 53 f. von dem älteren, *ὑπὸ σκότῳ* hervorgegangenen Sohne Gottes als dem *εἴδωλόν τι καὶ κόσμου φάντασμα μέλλοντος* spricht, der *νοητός* ist, und den er bei sich behält, vgl. Reitzenstein, Poimandres 39 ff. (Zur Isis bei Plutarch Näheres an anderer Stelle.) Als 'transzendente Form der Wirklichkeit' muß in der Tat die geistige Schöpfung verstanden werden, wenn philosophische Betrachtungsweise mit der Objektivierung der Ideen (s. sogleich) Ernst macht und sich ihres objektiven Gehaltes retrospektiv von den Erscheinungen der Wirklichkeit aus, aber im Unterschied oder Gegensatz zu ihr, zu bemächtigen sucht. (Für einen Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre hat ja Darmesteter Zend-Avesta III 51 ff. sich, wenn auch im umgekehrten Sinne, eingesetzt.) Für die Priestertheologie selber hatte aber die Lehre an sich nur die Bedeutung bildhaft geschauter Analysierung eines psychologischen Vorganges.

2 Auch die Amәša Spәnta's lassen sich von hier aus nur als die verselbständigten Vorstellungen Ahuramazdāh's von höchsten 'heilbringenden' religiösen Werten, mit denen auf vorhandene ältere Ideale zurückgegriffen wird, verstehen, auf die sich der göttliche Wille zuallererst gerichtet hat.

bereits existierenden 'Hervorbringungen' (= Ideen) des bösen Geistes (Yt. 13, 57, Bund. 6, 3). Und wie nach der Ausführung eines Werks die Konzeption desselben dem Schaffenden nicht verlorengeht, so bleibt die Fravaši, das geistige Urbild des später körperhaft Erschaffenen, dem Geiste der Gottheit verbunden, auch nachdem diese sie umsetzte in die Realität. Zugleich aber ist sie mit ihrer materiellen Verkörperung im realen Kosmos aufs engste verknüpft. Ist diese ein Gestirn, so weist die Fravaši als das zu ihm gehörige geistige Prinzip ihm den Weg, den es zu wandeln hat (Yt. 13, 57 ff); ist sie ein Element, so vertritt jene dessen Gesetze (Yt. 13, 1 ff.); ist sie ein Tier oder ein Mensch, so stellt der vorerschaffene Gottesgedanke den Hüterengel desselben dar (Yasna 29, Yt. 9, Bund. 4, 4, Dād. i Dīn. 2, 5; 3, 9; 37, 80 u. oft)[1].

Auch für die Vorstellung von der materiellen 'Erschaffung' (dahišn) hält sich der Mazdaismus im Rahmen der Brāhmaṇa-Kosmogonien. Das Mittel, mit dem die körperhafte Welt ins Leben gerufen wird, ist das Wort. Vor allem andern hat ja Ōhrmazd zu diesem Zweck das wirkungskräftige Wort erschaffen (Bund. 1, 21—23, Dēnk. 9, 47, 2; s. auch 39, 9 und 8, 7); vor jedem einzelnen Werk der Schöpfung läßt Yt. 19, 2 ff. es ihn aussprechen[2]. Jedes bekörperte Gebilde ist somit im Sinne des Dādistān-i Dīnīk jetzt erst 'vollendet', die Verwirklichung einer Idee der

1 Demnach finden wir die 'Seele' des Rindes in der geistigen Schöpfung verblieben, als die materielle bereits besteht; in der zweiten Gāθā ist uns die bewegliche Klage erhalten, mit der sie in der himmlischen Ratsversammlung vorstellig wird wegen der Mißhandlungen, die ihre irdische Verkörperung auszuhalten hat von den Anhängern der Druj (Yasna 29; s. auch Bund. 4, 2 und namentlich Dēnk. 9, 29, 1; nach Zād-Sparam 3 allerdings wird die Klage erhoben von der aus dem sterbenden Tier scheidenden Seele). — Unter den Hüterengeln der Menschen werden besonders erwähnt die der Propheten und Gottesstreiter Zaraθuštra, Yima, Θraētaona usw., auch der des Gayōmart (Fravardin Yašt). (Im Hellenismus haben wir nahe Gegenbilder zu ihnen in dem *Ποιμάνδρης* der Hermetik (I 2) und dem Hirten des Hermas, 5. Offenb. 4.) In demselben Sinne scheint man später die großen Elementarwesenheiten Feuer, Wasser, Metall, Erde, Pflanzen summarisch der Hut der obersten 'heilbringenden' Ideen, den Amәša Spәnta's, unterstellt zu haben.

2 Selbst auf die für die Brāhmaṇa-Zeit charakteristische Anschauung, Gedanke und Wort als selbständige göttliche Wesenheiten zu fassen, greift der Mazdaismus zurück. Pahl. Yas. 19, 29 ist der Gedanke Ōhrmazd's sein 'Geschöpf', und ebenso ist Dēnk. 9, 47, 12 das Schöpfungswort sein 'Geschöpf' (zu vergleichen ist noch die Verselbständigung des Willens Dēnk. 9, 47, 4, vgl. oben S. 158). Auch von hier spinnen sich beachtenswerte Fäden hinüber zur Gnosis: Nichts anderes als eine mehr oder weniger spezialisierte Auseinanderlegung des Schöpfungsvorganges in seine — personifizierten — Faktoren stellen die Triaden oder die paarweise geordneten himmlischen *δυνάμεις* der gnostischen Kosmogonien dar. Mit voller Deutlichkeit

Gottheit. Und die wichtigste aller 'Erschaffungen' ist, als Herrscher über die andern[1], die höchste der göttlichen Ideen: die des 'sterblichen Lebens'. Haben sich von den Kosmogonien des Avesta außer dem uneinheitlichen Bericht des Bundahišn auch nur kurze Inhaltsangaben in den Schriften des Pahlavī erhalten, die Verkörperung Gayōmart's wird noch in diesen besonders namhaft gemacht[2]. Prototypisch scheint sie den übrigen voran-

ist die Grundlage erkennbar in der Lehre der Peraten, wenn in dem ursprünglich aus Vater, Sohn und Materie bestehenden All der Sohn (der Logos als Mittler) sich bald zum unbewegten Vater *(Νοῦς)* wendet, dessen Kräfte in sich aufnehmend, und bald zur Materie, um seinerseits ihr die zuvor ihm vom Vater eingeprägten Ideen einzuprägen (Hipp. El. V 17, 7), und ebenso in der des Simon Magus, die als 'Wurzeln' des Alls *Νοῦς* und *Ἐπίνοια, Φωνή* und *Ὄνομα, Λογισμός* und *Ἐνθύμησις* (die beiden letzteren sind nur der Sechszahl zuliebe, parallel zu Philo, Quod deus sit immutabilis 34, Leisegang 73, 1, angehängt) hinstellt, Hipp. VI 9, 4 ff. „Es handelt sich bei diesen Begriffspaaren", erklärt schon Leisegang (70), „immer um eine Funktion des Bewußtseins und um das, was durch diese Funktion geschieht." Wir sehen aber die Grundlage auch noch durchscheinen in dem komplizierten System des Basilides, dessen Hypostasenreihe nach Iren. I 24, 3 ff. beginnt mit *Πατήρ, Νοῦς, Λόγος, Φρόνησις, Σοφία, Δύναμις*, sowie in dem der Valentinianer. So viele Nebenideen und -motive auch, den Hauptgedanken verdeckend, namentlich in dem letzteren sich eingefunden und fortgewuchert haben (vgl. Leisegang 289—297), zu Grunde liegt auch ihm die gleiche Vorstellung: bildhaft schaut die Phantasie, wie aus der Tiefe des Urschweigens (vgl. Ignat. Magn. 8, 2) ein erstes Denken in der Schöpfergottheit aufblitzt, wie der Gedanke sich das Wort erschafft, und wie aus der Kraft des gesprochenen Wortes als erste Geschöpfe die höchsten Ideen der Religion hervorgehen. Ganz im Sinne der Grundvorstellung besteht ja die Paarung zwischen den *δυνάμεις* (vgl. Iren. I 2, 5) aus 'bloßem Wollen' (Epiph. haer. 31, 5). Mit Hilfe weiblich gedachter Medien *(Ἔννοια, Σιγή, Ἀλήθεια, Ζωή, Ἐκκλησία)* richtet sich der göttliche Schöpfungswille auf die fundamentalen Vorstellungen, die in Religion und Kosmos (die Verbindung ist charakteristisch mazdaistisch!) ihre Realisierung finden. Sogar das Motiv der Syzygie hat schon sein Urbild in dem allegorischen *ἱερὸς γάμος* zwischen Manas (Denken) und Vāc (Rede, Wort), den die priesterliche Scholastik der Brāhmaṇa's erklügelt hat, wie ich an anderer Stelle eingehend nachzuweisen habe. — Indem mit diesen kosmogonischen Elementen, die dem Boden optimistischer Weltbejahung entstammen, skrupellos die Lehre von der gefallenen Sophia, also die Puruṣa-Vorstellung des pessimistischen (Sāṃkhya-)Dualismus, verquickt wird, entstehen die Ungetüme der großen eklektischen Systeme, deren in zahllose Widersprüche sich verlierender Sinn — auch die angestrengtesten Bemühungen Leisegang's, Gnosis 33 ff., aus jenen disparaten Elementen ein einheitliches Lehrgebäude herzustellen, vermögen nicht wirklich Klarheit zu schaffen — anders als durch Spezialanalyse kaum zurückzugewinnen ist.

1 Dementsprechend gibt die hellenistische Adamlegende dem Adam die Herrschaftsstellung nicht nur über die ganze Welt, sondern auch über die Engel, *Ἀδάμ* und *Ζωή*, Abh. d. Heidelb. Akad. 1916 S. 29 ff.

2 Dēnk. 8, 13, 1 „The Kitradād (= Kidroštō; eine Schrift über die Menschheitsgenealogie, West SBE V 329) contains particulars about the race of mankind, how

gestellt gewesen zu sein. Besonders im Hinblick auf die manichäische Lehre von der Erschaffung des Menschen ist der Verlust dieses Berichtes sehr zu beklagen. Oder sollten wir vielleicht in dem seltsamen Mythus Bund. 3, 19 noch Reste einer alten Tradition darüber erkennen dürfen?

Die vielbehandelte Stelle lautet: „Nachdem (bevor, West) gekommen war ⟨jener⟩ (Ahriman) zum Gayōmart, wurde gebracht von Ōhrmazd Schweiß über den Gayōmart, und während der Zeitdauer, da von ihm gesprochen wurde eine Verszeile, schuf Ōhrmazd jenen Schweiß in Mannesgestalt von fünfzehn Jahren, einen leuchtenden, großen . . . . . .“ Seit Windischmann, Abh. für d. Kunde d. Morgenl. I 73 ff. faßt man bekanntlich den Schweiß als das Medium, das gemäß seiner Wasser-Natur dem Gayōmart sein eigenes Ebenbild widerspiegelt, und deutet die Stelle als verdunkelten Bericht eines sinnlichen Vergehens, indem Gayōmart zu seinem Ebenbild, dem fünfzehnjährigen Jüngling, in Liebe entbrannt sei. Nach H. Güntert, dessen Übersetzung a. a. O. S. 360 ich benutze, wäre der Jüngling die Fravaši Gayōmart's und das Ganze ein ätiologischer Mythus, der die Entstehung des Menschengeschlechts aus dem einen (androgynen) Urwesen zu erklären sucht. Gerade Güntert aber erinnert für den Schweiß schon an das Tapas (s. oben S. 161), dessen in den Brāhmaṇa's — und Gleiches werden die Priester des eranischen daēva-Kultes gelehrt haben — der Schöpfergott benötigt, wenn er an das Schöpferwerk geht. Nicht nur an seiner eigenen Person lassen die Texte ihn Tapas üben, er erhitzt auch die erstgeschaffenen Wesenheiten und bewirkt dadurch, daß aus ihnen wieder andere entstehen (Ait. Br. V 32, 1). Sollte der Schweiß das Tapas bedeuten, so wäre mit dem kurzen Spruch, den Ōhrmazd spricht, das Schöpferwort gemeint[1]. Wir hätten also umgekehrt unter dem Gayōmart, dem, als Ahriman herannaht und der Kampf zu beginnen hat, das Erlebnis mit dem Schweiß zustößt, noch die Fravaši des Lebens zu verstehen und unter dem glänzenden Jüngling die Verkörperung derselben. Er wäre das — in seiner Weise auch wieder vollendete — Geschöpf, in das mit Hülfe von Tapas und Zauberspruch die Schöpfergottheit ihre Konzeption vom menschlichen Leben jetzt gewandelt

the formation of the first man Gayōmart by Aûharmazd was for the manifestation of the bodily form“. (Vorher schon, Dēnk. 8, 5, 1, waren Angaben des Dāmdād erwähnt „as to the spiritual existence, and how much and how is the maintenance in the spiritual existence, and the production of the wordly existence therefrom, qualified ‘and constructed for descending into the combat with the destroyer“.)

1 Später läßt die Lehre der Zervaniten ihren Schöpfergott Zrvan tausend Jahre murmelnd' verharren, um dann Ōhrmazd und Ahriman zu erschaffen, Spiegel, Eran. Altertumsk II 183.

hat[1]. Nicht um einen absichtlich dunkel dargestellten Sündenfall würde es sich in dem Mythus dann handeln und überhaupt nicht um eine Erklärung der Menschheitsentstehung, die ja an späterer Stelle in der Geschichte des Gayōmart in anderer Form ihren Platz findet, sondern um die 'Erschaffung' (dahišn) Gayōmart's, um den Akt, den die Verspredigt Zaraθuštra's im Sinne hat: „als du Leben mit Leib versahst" (Yasna 31, 11), um die Verkörperung des bis dahin lichthaft geistigen 'Willens' Ahura's[2].

Wie immer dem sei, der Gegensatz geistig-materiell wirkt sich völlig innerhalb einer noch unangefochtenen Weltfreudigkeit aus; Anhaltspunkte für eine Diskreditierung des materiellen Daseins an sich sind in keiner

1 Aus Texten, die die doppelte Schöpfung des Menschen in diesem Sinne behandelten, muß Philo seine Lehre von dem doppelten Adam geschöpft haben. Sein ersterschaffener Adam, der himmlische (Leg. alleg. I 31 ff.), der Mensch der Idee (De opif. mund. 134), ist ja in gleicher Weise die Konzeption des Menschen im Geiste Gottes, und der zweiterschaffene irdische ist die Verkörperung jener Konzeption. Wichtig scheint mir, daß das nämliche charakteristische Bild τετυπῶσθαι, das Philo a. a. O. u. öfter von dem Erschaffenwerden des himmlischen Menschen braucht, bereits von Zeno verwendet wird, um die 'Vorstellung' (φαντασία) von einem Gegenstande zu bezeichnen, τύπωσις ἐν ψυχῇ, Frgm. 7, Barth, Die Stoa 104, und daß diese φαντασία Zeno's nicht bloß die Vorstellung, sondern auch ihr Objekt bedeutet, Bonhöfer, Epiktet und die Stoa 231; denn diese objektivierte φαντασία entspricht sowohl der iranischen Fravaši als der platonischen Idee (s. noch Plutarch, De Is. et Os. 54 u. Hipp V 19, 11). — Daß bei Philo auch der zweite Adam durchaus mit idealen Zügen ausgestattet ist (De opif. mund. 135 - 150), liegt genau in der Linie der mazdaistischen Dogmatik. Im einzelnen spiegelt die Charakteristik dieses 'Herrschers der Erdenwelt' die des Gayōmart vor dem Erlebnis mit dem Schweiß (Dād. i Dīn. 64, 4) wider, aber auch die des sogleich im Text zu erwähnenden Jamšēd vor seinem Fall. — Klar markiert sich noch in der hellenistischen Verarbeitung die Kluft zwischen eranischem und indischem Import, wenn man diesen Aussagen Philo's etwa Quaest. in Gen. I 93 zur Seite stellt, wo im Geiste des Sāṃkhya der himmlische Ἄνθρωπος als Geist (Puruṣa) mit dem irdischen Adam als seinem Körper verbunden erscheint, und wenn er in dieser Verbindung der Träger eines Leichnams genannt wird. Ohne den Versuch, sie miteinander auszugleichen, bezieht Philo die heterogenen Spekulationen in seine Exegetik ein, wie ich selber leider erst nach Veröffentlichung von Ἀδάμ und Ζωή (22, 2) erkannt habe.

2 Mehr, als daß der Mythus vom Schweiß vielleicht noch Elemente einer ursprünglichen Erzählung von der Verkörperung Gayōmart's enthält, wird man bei der Unklarheit der Überlieferung nicht sagen können; Zād-Sparam 2, 8 scheint der obigen Deutung günstig, Dēnk. 9, 32, 9 f. aber gibt dem Bericht eine andere Wendung: der Schweiß ist eine Hervorbringung der Dämonen, und durch das Schöpferwort werden diese zur Strafe ins Dunkel gestürzt (dualistische Beeinflussung?). Der Bericht des Bundahišn selbst scheint in Analogie zu der unmittelbar vorhergehenden, an das Kommen Ahriman's zum Urrind geknüpften Angabe, Ōhrmazd habe dem bedrohten Geschöpf ein Narkotikum gegeben, auch die Erzählung von Gayōmart als einen Akt vorschauender Barmherzigkeit verstanden zu haben.

Weise vorhanden. Auf die zaraθuštrische Lehre, daß der gute Gott selber den Menschen auch körperlich erschaffen hat, ein Geschöpf in schönster Jugendblüte, als vollkommenen Ausdruck eines vollkommenen Gedankens, scheinen vielmehr die Mazdagläubigen — möglicherweise in betontem Protest gegen den andringenden Sāṃkhya-Dualismus — den allergrößten Wert gelegt zu haben; jeder fünfzehnjährige Zaraθuštrier hat ja als Katechismusformel zu bekennen: „Ich bin ein Geschöpf des Ohrmazd, nicht des Ahriman" (Pandnāmaq ī Zaraθušt, Dēnkard, s. Junker a. a. O. 133).

Die Materie an sich stellt das widergöttliche Prinzip nicht dar, und die Verkörperung des Menschen an sich ist nicht Gefangenschaft; zur schweren Prüfung wird sie nur dadurch, daß in der empirischen Welt auch dem bösen Geist und seinen auf Tod und Übel gerichteten Konzeptionen der Zugang offen steht. Aber selbst in dieser Periode des Kampfes ist der verkörperten Konzeption des auf Leben und Heil gerichteten guten Geistes, dem Menschen, das glückliche Dasein, das der Schöpfer ihm zugedacht hat, durchaus erreichbar. Er braucht nur treuergebener Anhänger des Aša zu sein. Wo die zaraθuštrische Priestertheologie hier in der Geschichte des Gayōmart, für den der einwirkende Puruṣa-Mythus den Opfertod vorschrieb(?), den Faden fallen läßt, nimmt sie ihn in der des Yima wieder auf. Auch sie werden wir noch kurz zu berücksichtigen haben.

Auch Yima (np. Jamšēd), den ersten Menschen, nach sehr altem, jetzt zum zweiten Male umgestalteten Mythus — wie das vedische Yama bedeutet das Wort 'Zwilling', Güntert 334; die erste Umgestaltung machte aus ihm den Ur-Opferer — macht der Zaraθuštrismus zum Ur-Herrscher einer noch vollendet glücklichen Welt, in der die dämonischen Verwirklichungen der Konzeptionen des bösen Geistes (kalter und heißer Wind, Krankheit, Tod usw., Vid. 2, 3 ff.) noch nicht vorhanden sind oder keinen Zutritt haben. Wie die übrigen Menschen ist und bleibt Yima ein fünfzehnjähriger Jüngling in der Blüte des Lebens (Yasna 9, 4 ff.); auch die hereinbrechende winterliche Flut tut dem paradiesischen Dasein keinen Abbruch; in seinem 'var' (= Umwallung, paridaēza, Paradies), als einer umfriedeten Stätte des Aša, lebt der gerettete Yima mit den ausgewählten besten aller Arten von Lebewesen sein fromm-glückseliges Leben weiter, bis er durch die Verteilung von Fleischnahrung (Yasna 32, 8; Güntert 374 f. vergleicht wohl richtig Bund. 30, 1; auch hier vertauschen Mašiak und Mašyanīk, das erste, aus Gayōmart's Samen entstandene Menschenpaar, verführt von Ahriman, die Pflanzenkost mit der Fleischnahrung, s. noch Dēnk. 9, 32, 12) oder infolge einer Lüge seiner Macht und Herrlichkeit (xvarənah) verlustig geht, die

in Gestalt des Vogels Varəγan von ihm fliegt (Yt. 19, 34)[1]. Zweifellos ist 'Lüge' hier identisch mit Druj (vgl. Yt. 19, 33: „als er begann, sich mit dem lügnerischen unwahren Wort zu beschäftigen", d. h. vom Aša, der wahren Religion, abzufallen), um kultische Untreue handelt es sich; der Vogel Vareγan ist ja ein Stichwort der indo-eranischen Kultkampf-Mythik. Im Interesse des Kultes erschlägt schon Ṛgv. VI 57, 1 Indra als Adler mit ehernen Krallen (vgl. X 99, 8) die Dasyu's — das mythische Bild offenbar für den Wunsch, der Blitz möge die Dasyu's, die kultfeindlichen Eingeborenen, treffen —, und als ein mit Krallen schlagender Adler erscheint (unter anderm) die Kraft Indra's Ś. Br. XII 7, 1, 1 ff. Im Avesta (Yt. 14, 19) finden wir den Adler wieder unter den Gestalten des Vərəθraγna (Vṛtra-kämpfer)[2], des typischen Drachenbesiegers[3], des Vernichters der Druj (d. h. zunächst des Wider-(daēva-)Kultischen, später des Wider-Mazdaistischen)[4]. Solange Yima-Jamšēd getreu den Satzungen Zaraθuštra's lebt, also den Kampf führt gegen die Druj, ist in ihm die Kraft des sieghaften Gottesstreiters, bildlich als Vogel Vareγan gefaßt, wirksam. Daß der Vogel von ihm fliegt, besagt in der sakralen Allegorik: er ist dem bösen Geist erlegen, der lügnerischen Druj oder (im mythischen Bilde) dem Drachendämon. Durchsichtig steckt ja in dem Sohak von Babel, der bei Firdusi (Schahnahmeh II 172, 182) den Jamšēd stürzt, der alte dreiköpfige Aži dahāka des Aθwya (Y. 9, 4) und des Θraētaona (Yt. 19, 92)[5], und folgerichtig

1 Vgl. Güntert a. a. O. 370 ff. — Wohlbekannt ist uns die Tendenz der zaraθuštrischen Yima-Sage durch deren Spiegelbild in der syrischen Adam-Legende. Das Leben der Adamiten auf dem Berge am Paradiese ist gleichermaßen das gottgewollte, glückselige, gemalt mit den Farben der Vorstellung vom goldenen Zeitalter (Die syrische Schatzhöhle S. 3 u. 10, Bezold). Einen Teil derselben hat die Yima-Sage schon mitgebracht aus der Zeit ihrer ersten Umbildung im alten daēva-Kult. Als erster gestorbener Opferer hat Yama den Weg gefunden in das himmlische Reich der Toten, in dem er selig herrscht über das Heer derer, die ihm folgten (Ṛgv. IX 113, 7 ff.; I 35, 10; X 18, 13; 14, 9; vgl. Güntert 372). Weiteres zur Yima-Legende und der Nachwirkung des älteren Kultes in ihr ZMR 1925 S. 97 ff.

2 Die Linie = Varəγan = Indra-Inkarnation = Vərəθraγna hat bereits Geiger gezogen a. a. O. 73.

3 Ein schönes Beispiel dafür ist die Münze des indoskythischen Königs Kanerki (vgl. Güntert 16), dessen Helm geschmückt ist mit dem Vogel Vareγan; als Legende bietet die Münze das Wort Ὀοδαγγο (= Ἀοτάγγης-Vərəθraγna); vgl. jetzt noch Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen 50.

4 Den Θraētaona trägt Yt. V 61 f. ein Adler.

5 Güntert 29. — Sohak spürt den Geflüchteten auf und zersägt ihn. In dem seltsamen Motiv, das aus irgend einem Mißverständnis vom hellenistischen Judentum auch für Jesaias verwendet worden ist, wäre möglicherweise (asketisch beeinflußte)

erscheint als Richter und Nachfolger des abtrünnigen mythischen Glaubensträgers in dessen Var Zaraθuštra (Vid. 2, 43, Güntert 373) und richtet das mazdaistische Gottesreich von neuem auf.

Steht somit die theologische Verarbeitung der Sagen vom Urmenschen im Dienst der zaraθuštrischen Pädagogik und Propaganda, die dem Frommen das Reich Gottes auf Erden als das von der Gottheit dem Menschen zuerst Gegebene und dann Verscherzte hinstellt, so kann Mani hier einen Anknüpfungspunkt für seinen physisch-kosmischen Dualismus, der eine philosophische Auseinandersetzung mit den Gegebenheiten der Welt bedeutet, nicht gefunden haben. Aber auch der Untergrund, von dem Zaraθuštra's Lehre sich reformierend abhebt, bietet, wenn man daraufhin die Verspredigten, die Gāθā's, prüft, keinerlei Handhabe für einen etwaigen älteren pessimistischen Dualismus. Die Reform richtet ihren Protest gegen den polytheistischen Götterdienst und dessen grausame, kulturwidrige Tieropfer und priesterliche Tyrannei[1], gegen eine Kultstufe also, die noch dem Veda und den Brāhmaṇa's entspricht; und das Vorstellungsmaterial, mit dem sie arbeitet, gehört, wie sich im Einzelnen immer wieder herausstellte, gleichfalls dieser Stufe an. Spuren, daß der alte indo-eranische Pantheismus der ursprünglichen Sage vom Urmenschen auch auf eranischem Gebiet selbständig sich fortgebildet hätte zu einer die Kult-Dogmatik langsam überwachsenden, sich immer mehr sublimierenden philosophischen Spekulation, die, parallel der indischen, zuletzt in Weltverneinung ausgemündet wäre, lassen sich in der erhaltenen religiösen Tradition, ob man sie rückwärts verfolgt in ihre Grundlagen oder vorwärts in ihre Niederschläge und Fortwirkungen im Hellenismus, kaum nachweisen. Daß das jüngere mazdaistische Schrifttum vielfach Gedanken, Bilder und Ausdrücke der indischen Soteriologie benutzt, ist gewiß richtig, es würde damit aber nur in eine Linie mit der Gnosis rücken. Was Reitzenstein, als apokryph, verschütteten eranischen Volksreligionen zuweisen möchte, deckt sich im Wesentlichen mit jenem Import aus Indien, über dessen intellektualistischen Grundcharakter der ergreifende Ton volkstümlicher Religiosität, den iranisierende manichäische Texte anschlagen, nicht täuschen darf.

religiöse Allegorik zu sehen, aufgebaut auf der vorzaraθuštrischen Ur-Vorstellung von dem androgynen Yima, dem Zwitter. Den nicht mehr zur Religion Ōhrmazd's Haltenden spaltet die Kreatur des bösen Geistes auseinander in Mann und Weib. — Allerdings finden wir das Zersägen auch als buddhistische Höllenstrafe, Grünwedel, Bässler-Archiv III Heft 1, 1912 S. 34.

1 Abgesehen von der rein volkswirtschaftlich orientierten Verwerfung des Nomadentums, s. Tiele Gesch. d. Rel. im Altert. II 148 f.

Sachregister.

Adam 21f.1. 77. 163,1. doppelter 165,1.
Adamas Lumière 46. 143,2.
Adamlegende 167,1.
ἄγνωστος θεός 32,2.
Agni, als Leben 4,3. 51,2. 52,1; als Verwandlungsprinzip u. Führer 51 ff. 69; als Waffe 42,1. 145,2; als die drei Weltlichter 58,2.
Ahaṃkāra 19. 21. 22,3. 23 f. 27,2. 28,2. 36,2.
Ahriman 99. 134,2. 158,2.
Aion 111 f. 127.
Amәša Spәnta's 107. 161,2.
ἀναϰαίνωσις 96. 106. 128. 139,2.
Archonten sieben 22,4. 30,2. 33. 37,1. 62,2 123f.1; zwölf 109. 123,1.
Aša 100. 157 ff.
Aśvattha 88. 89f.4.
Aufstieg der Seele 34.
Avidyā 32. 89 f. 127.
Aži Dahāka 152.

Baruchgnosis des Justin 51,4. 130 ff.
Bauallegorik 83. 85,4. 87 ff. 95. 130.
Baumallegorik 88 ff. 91,3. 130,1.
Baumbild 10 f. 31,1. 58f.5. 83.
Begierde 40. 82 f. 87 f.
Bhavacakra 121 ff.
Bitterkeit 142 f.
Bodhi-Baum 85. 91.
Bodhi-Maṇḍala 91.
Bräutigam 72f.1. 92,2.
Brief 37,1. 80,1. 125. 136.
Buddha 75 ff.
Buddhi 19. 22,3. 27,2. — 114,1.

Demiurg 58.
Doketismus 35,1.
Drachen astral 7f.1. 25,1. 148 ff. symbolisch 122 ff.
Dreiteilung des Organismus 13 f. 26. 41,2; der Gottheit 45. 59. 72. 85.
Druj 157 ff.

Eisenmauer 42,1. 118. 145,2.
Eisentür 123.
Eiserne Stadt 42,1. 118,1.
Elemente 6,1; als Waffen 42,1. 44. 145,2. 151,3.
Enōš 82. 95,1.
Erbauer 94,2.
Erinnerung soteriologisch 91,4.
Erkenntnis 37. 68 ff. 88. 145.
Erleuchtung 85. 116,1.
Erlöser 60; als Arzt 79; kosmischer 83f.2. 47 ff.
Erlösung 39.
Erweckung 39,1. 135 f.

Fährmannsmystik 115,1.
Feld, allegorisch 83,2.
Feuer der Begierde 40 f. 83. 88.
Finsternis äußere 124.
Finsternisbaum 89.
Finsterniskraft fünfteilige 4 ff.
Fravaši 161 f.
Fünf 4,1. 6,1 u. ö.

Gayōmart 78. 156 ff.
Gefängnisallegorik 6 f. 10 f. 29 f. 31,1. 57. 73. 81. 84. 136,2.
Gesandte drei 57 ff. 86 f. 110; fünf 94f.2.
Geseƀ kosmisches 62,2; als Richtschnur des Handelns 43,1. 93,1; religiöses 76,2. 79,3. 85,4. 91,4. 93.
Geseƀeskönig 79.
Geseƀesmajestät 109.
Gestirnbewegung 7,1.
Gewänder zwölf 104,2. 124,3.
Gift 31,1. 82. 140 ff. 146,2.
Giftbäume 88.
Guṇa's 20 ff. 29 f. 41,2.

Hadessymbolik 135 ff.
Heimarmene 116,1. 123,1. 124,2. 138,1.
Hengst allegorisch 122,3. 131,3.
Herakles 126,2. 131 f. 147 f. 151,3.
Hibil Ziwā 47,1. 122f.3. 144 ff.
Hochzeit heilige 72,1; des Verderbens 92,2.

Jerusalem neues 95,1. 114,1.
Jesus patibilis 4,3. 63.
Jona 144 ff.
Jungfrauen zwölf 116 ff.
Juwel 104f.3. 114f.2.

Kāla 122,3.
Kampf mythischer 151ff.3; kultischer 42,1. 151ff.3; soteriologischer 36. 134,2. 140 ff.
Karman 26. 29,1. 37. 63f. 121. 123,1. 137.
Kausalnexus 117 ff.
κῆτος 147 ff.
Ketu 7f.1. 25.
Khroštag 6. 10 f. 47 ff. 84. 106.
Knoten des Herzens 25,1; des Mondes 149.
Königssohn-Allegorik 39.
Kranz, Krone 134,2. 137,3.

Laster fünf 81; zehn 128; zwölf 120.
Leben Gott 4 f. 18,1. 21. 43 ff.
Lebensgeist 94f.2.
Leib, feiner 26 f.; als Burg, Palast, Stadt 27. 29. 82. 87 f. 95,1.
Leviathan 122.
Licht 4. 10 f. 84 u. oft.
Lichtelemente fünf 44 f.
Lichtjungfrau 92,2. 104f.3. 108,2. 116. 137,1.
Lichtkönige zwölf 104.
Lichtkraft fünfteilige 4 ff. 44 ff. 84.
Lichtläuterung 8,1.
Lichtschiffe 9,1. 109 ff. 115,3.

Mahāyāna 74,2. 86.
Manas 19. 22,3. 27,2. 28,2 116f.2.
Māra 41. 87,2. 114. 134,1. 140.
Meer allegorisch 113 ff.
Mensch alter und neuer 65,2, s. auch ἀναχαίνωσις.

Meru 94,1.
μήτηρ 22,4. 33.
Mitleid 114,2.
Mond eschatologisch 112f.3; soteriologisch 121. 125,3.

Naas 131.
Naassener 114,1. 131,1.

οἰκοδομεῖν 95,1.
Opfer 56; geistiges 68 ff.
Ophiten 72,1. 122. 126,2. 131,1.
Ormuzd 99. 158 ff.
Orphik 29,1. 39. 44,2. 91f.4. 126,2. 143f.2.

Padvakhtag 6,10f. 47 ff. 84. 106.
Peraten 114,1. 162f.2.
Perle 133,1.
Perpetua 143f.2.
Pflanzung soteriologische 78,4.
Phibioniten 122,2.
φωτισμός 72f.1.
Planeten 23. 25,1. 27,1. 142f.3.
Pomp des Satan 138,1.
Prajāpati 83f.2. 104,1.
Prakṛti 17. 20 ff. 95,1.
Prāṇa 4,3. 58,2.
Prinz Fünfwaffe 144 ff. 151.
Ptahil 23.
Puruṣa des Ṛgveda 9,1. 18,1. 50 ff. 58,5. 156 f.
Puruṣa des Sāṃkhya 17 ff. 49 ff. 105,1.
Puruṣa in der Sonne 110 f.

Rad des Cakravartin 80, 1.
Rāhu 7f.1. 25,1. 148 ff.
Raubtierallegorik 36. 71,1. 82,1. 122.
Rausch 31 f. 92,2.
Richterin 104f.3.
ṛtam 62,2.
Ruf kultisch 53 ff. 69. 4; soteriologisch 78 ff. 91 f. 125.
Rûhā 22ff.4. 95,1.

Saatallegorik 83. 87.
Sambodhi 114. 117.
Saošyant 78. 151ff.3.
Schiffahrt soteriologisch 113 f.
Schlange allegorisch 82,2. — 94,1. 122 f.
Schlummer 31. 36. 39,1.
Schmücken der Seele 104,3.
Schöpfrad 126.
Schöpfung doppelte 160 ff.
Seele doppelte 14. 61 ff. Farben der 133,1.
Selbst 18. 32. 34 f. 41,2. 43. 65,1. 69,2. 95,1. 133,1.
Sieben Archonten s. Archonten, Säulen 92,2; Stufen 92,2; Sünden 94,1; Tore 124,2.
Siegel 104f.3. 123,1.
Sonne als Greifer 25,1; als Schiff 109 ff.
Sophia 19f.7. 24. 27,2. 35f.1. 72,1. 116,2. 146,3. 162f.2.
Soter 35f.1. 37,1. 72,1. 86. 124,2. 126,2. 131f.3 u. ö.
Spiegel allegorisch 34. 37,2.
Sraoša 55.
Sroš-ḥarây 3. 6. 10. 52. 55 ff. 92,1. 103.
Stimme soteriologisch 79.
Strom 113. 117. 139,2.
Stufen des Heilswegs 92,3. 93,2.
Süßigkeit 79. 142,3.
Sukhāvatī 91 ff.

Tage drei 102 f.
Talionsprinzip 63,2.
Tathāgata 76 f. 85 f. 97,2.
Tempelreinigung 85,4.
Tempelzerstörung 85,4. 95,1.
Teufel 98. 138.
Therapeuten 114,1.
Thron sakraler 93,1.
Tore zwölf 124,2. 142,1.
Tugenden fünf (sieben) 11 f. 66. 74. 84 f. 88,1; zwölf 102. 110; zehn 128.

Ur 22,3. 24. 122,3.
Urmensch 49 ff.

Var 166 ff.
Varəγan 167.
Verschlingungsallegorik 143 ff.
vidyā 89 f.
Vogel soteriologisch 82f.2.

Waffenallegorik 36,2. 140,2. 144 ff. 151 ff.
Waldsymbolik 88,1. 145,1.
Weg soteriologisch 79,5. 81.
Weisheit falsche 82f.2. 92,2.
Weisheit wahre 82f.2. 92,2. 114. 116. 145.
Weltbaum 88 f. 122.
Weltberg 94,1.
Welten drei 20,4.
Welthüter 94f.2.
Weltschlange 94,1.
Weltstrom s. Strom.
Weltverwalter fünf 46.
Wesensverwandlung 69. 81. 92. 106 f.
Wind als Atem des Kosmos 7,1. 5,8; als Waffe 42,1.
Wohlgeruch 142f.3.
Wolke 78,4. 83,1.

Yima 166 ff.

Zaraϑuštra 78. 100 u. ö.
Zaraϑuštra-Lied 58,4. 87,1.
Zehnzahl soteriologisch 128 f.
Zeiten drei 101. 111,3; fünf 102;
Zodiakus 109. 125 ff. 141.
Zrvan 45,2. 104,1. 111,3. 164,2.
Zwölf Aionen 111,3; Archonten 109; Elekti 130,3; Erlöser 130,3. Herrlichkeiten 108; Laster 107. 129; Lichtgewänder 104,2; Lichtkönige 104. 108. 130,3; Lichtstunden 102; Jungfrauen 108 f.; Tugenden 106. 108. 129. 134,2; Vaterschaften 130,1.
Zwölfköpfige Schlange 131f.3.

Inhalts-Übersicht.

Einleitung. Die Dreizehnerreihen und Zwölferreihen des chinesisch-manichäischen Traktats S. 1.

A. **Die Dreizehnerreihen** S. 3—98.

Die drei Reihen als Formeln für Kosmologie, Psychologie, Soteriologie S. 3. Der physische Gegensatz von Licht und Finsternis S. 4. Das Gleichnis vom Gefängnis S. 6.

I. Die mikrokosmische Reihe des 'vieil homme'. Psychologie S. 12—42.

Der dreiteilige Mensch S. 13. Die doppelte Seele S. 14.

Der indische Materialismus S. 16.

Die materiellen Kategorien S. 18. Das geistige Prinzip S. 19. Die Organismus-Entwicklung S. 21. Das Weltbild S. 24. Die materielle Seele S. 26. Der feine Körper S. 27. Die Bildersprache S. 30. Die intellektuelle Erlösung S. 35. Ethische Modifizierung S. 36.

Vergleich der Kategorien in beiden Systemen S. 40.

II. Die makrokosmische Reihe. Kosmologie S. 42 64.

Bedeutung der fünf Lichtelemente S. 44.

Bedeutung der fünf Söhne Tsing-tong's S. 45.

Bedeutung von Khroštag und Padvakhtag S. 47.

Der Urmensch des Befreiungsmythus S. 49. Beziehung der Rufgötter zum Befreiungsmythus S. 52, zur kosmischen Lichtrettung S. 56.

Drei Arten von Lichtkräften S. 57. Die drei Gesandten S. 57. Der innerweltliche Gott und seine Formen S. 59 Das göttliche Vorbild bei der Erschaffung des Menschen S. 60.

III. Die mikrokosmische Reihe des 'homme nouveau'. Soteriologie S. 64—98.

Parallelität zwischen Reihe C und A S. 64.

Die soteriologische Bedeutung der zweiten Pentade S. 65. Zweite Bedeutung von Khroštag und Padvakhtag S. 67. Die ältere und die jüngere Soteriologie S. 70.

Gegensatz zwischen Reihe C und B S. 73.

Der Umwandlungsgedanke S. 74. Die Person des Gesandten S. 76. Der Tathāgata-Begriff S. 77. Der Ruf S. 78. Die ἀναχαίνωσις S. 81. Die Bildersprache S. 82 (Neubau S. 83, Bäume S. 88, Idealland S. 91).

B. **Die Zwölferreihe** S. 99—155.

Das Dogma der drei Tage S. 101. Bedeutung der Tage im Traktat S. 102. Das künstliche Fünf-Zeiten-System S. 103.

Die doppelte Zwölferreihe S. 108 Ihre Beziehung zum Gesandten in der Sonne S. 109. Die Lichtschiffahrt des Gesandten S. 113. Der soteriologische Schiffer S. 113. Die zwölf Jungfrauen S. 116.

Die Kausalkette S. 117. Das Rad des Lebens S. 121. Die Weltschlange S. 122. Der Zodiakus S. 125.
Die vier Dodekaden der Gnosis S. 127. Die ethischen Dekaden S. 128. Dodekas und Dekas in der Hermetik S. 129, im Hermas S. 129, in der Baruchgnosis S. 130.
Der Kampf des Lichtheros gegen die Finsternis als Hölle, Tod und Teufel S. 132.
Die zweiundvierzigste Ode Salomos S. 135.
Beilage, betreffend die Urmensch-Dogmatik im Mazdaismus S. 156—168.

Berichtigungen.

S. 4 Z. 9 v. u. l.: Yasna.
S. 7 Z. 18 v. u. ist von der Gleichung Meru = Harā berezaiti abzusehen.
S. 9 Z. 20 v. u. kommt das Zitat Act. Arch. freilich nur dem Ursinn nach in Betracht, s. dazu jetzt die geistvolle Untersuchung von W. Bang Ungar. Jahrb. V, Heft 1 S. 41 ff.
S. 15 Z. 7 v. u. l.: Eranische Altertumskunde.
S. 22 Z. 14 l.: S. 18 A. 1.
S. 24 Z. 12 v u. l.: Abatur.
S. 46 Z. 7 v. u. l.: Frg. 472 F. W. K. Müller HT 18 f.
S. 48 Z. 3 l.: Khroštag.
S. 67 Z. 7 v. u. l.: Vaiśvānara.
S. 85 Z. 13 v. u. l. statt S. 85 A. 4: S. 76 A. 2.
S. 86 Z. 15 l. statt S. 74, 4: S. 74, 2.
S. 90 Z. 16 l. statt Gnosis: Genesis.
S. 95 Z. 19 l. statt Baum: Bau.

Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig

Herausgegeben von Prof. Dr. Hans Haas.

Erste Reihe

Nr. 1: Religionsgeschichtliche Bibliographie, Jg. I/II, III/IV, V/VI, VII/VIII, IX/X, die Literatur der Jahre 1914 u. 1915, bezw. 1916 u. 1917, 1918 u. 1919, 1920 u. 1921, 1922 u 1923 enthaltend. In Zusammenarbeit mit Fachgelehrten herausgegeben von Carl Clemen.

(Wird fortgesetzt.) Verlag von B. G. Teubner, Leipzig.

Nr. 2: Die Buddha-Legende auf den Flachreliefs der ersten Galerie des Stûpa von Boro-Budur (Java). Verkleinerte Wiedergabe der Umrißzeichnungen von F. C. Wilsen. Mit kurzer Einleitung herausgegeben von H. Haas.

Verlag von Otto Harrassowitz, Leipzig.

Nr. 3: Heinrich Frick: Ghazālis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen.

Nr. 4: Hans Leisegang: PNEUMA HAGION. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griech. Mystik.

Nr. 5: Hans Haas: „Das Scherflein der Witwe" und seine Entsprechung im Tripiṭaka.

Nr. 6: Hans Haas: Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum.

(Nr. 6 als Anhang auch in Nr. 5 enthalten.)

Nr. 7: Albert Herrmann: Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 n. Chr. Geb. (Originalkarte in Zweifarbendruck mit erläuterndem Text.)

(Als Beilage XIX auch in Nr. 5 enthalten.)

Nr. 8: Joachim Wach: Der Erlösungsgedanke und seine Deutung.

Nr. 9: Hans Haas: Buddha in der abendländischen Legende?

Nr. 10: Joachim Wach: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung.

Nr. 3—10 Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig.

Zweite Reihe

Heft 1: L. Troje: Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot. (Dogmen in Zahlenformeln.) Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus.

Die zweite Reihe erscheint im Verlag von Eduard Pfeiffer, Leipzig.